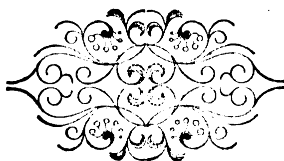
HEGEL

FILOSOFIA DEL DRITTO

TRADOTTA DALL' ORIGINALE TEDESCO

DA

ANTONIO TURCHIARULO

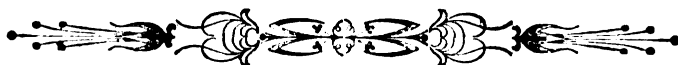


NAPOLI

STAMPERIA E CARTIERE DEL FIBRENO

Strada Trinità maggiore n° 26

1848



PREFAZIONE DEL TRADUTTORE

La civiltà è un' idea, la quale si svolge successivamente nel pensiero e nel fatto per le successive generazioni. Questa non è particolare ad un popolo, non speciale d'un secolo, o d'un luogo; ma è assoluta, e come tale segue un corso immutabile e necessario di vicende, è universale, e perciò si manifesta in tutti i luoghi ed in tutti i tempi. Per una tale sua qualità e per la qualità dell'uomo essere finito e limitato, e della società, che non è che l'uomo in grande, l' idea non può essere abbracciata dal pensiero umano nella sua unità, ma essa si manifesta a momenti, ed a momenti vien compresa e sentita. Ciascuno di questi momenti, che non è che un principio, costituisce un'epoca, una civiltà, lo spirito d'un secolo, che non è altro che l'insieme degl'individui volenti e pensanti una medesima idea. La diversità de' principi costituisce la differenza dello spirito dei popoli, il modo onde vengono svolti e realizzati, l'educazione e la storia

di essi; i differenti gradi del loro svolgimento segnano i diversi periodi d'una civiltà: e questa avrà raggiunto il più alto stato di floridezza, quando i fatti ed elementi sociali ne addivengono la più compiuta espressione: condizione indispensabile, perch'essi fatti ed elementi non fossero perduti all'avvenire, ma fossero eternamente ricordati per la distesa dei secoli « Ben altre battaglie, dice l'Hegel, ricorda l'istoria più animose e sanguinolente, che quelle combattute alle Termopili, e Maratona, ben altri esempì di generosi patrioti, che la vita e tutto al dovere ed alla salvezza della patria sagrificarono ». Perchè mai il nome dei Greci fia che risuoni impareggiato nelle scienze, nelle lettere e nelle arti? Era la causa dell'umanità che si pugnava alle Termopili; si scontrava da una parte il dispotismo orientale, e la greca libertà dall'altra, gli schiavi guidati dalla forza ed i liberi Greci animati da solo un'idea. È in tali momenti di floridezza, che più frequenti si rilevano tali individualità, che il Vico chiama sentimento ed intelligenza dei popoli, e che l'istoria onora col nome di grandi e di eroi, perchè lo spirito dei popoli seppero si nei fatti che nelle idee incarnare.

Se l'idea è quella che forma la vita e l'esistenza storica d'un popolo, facile cosa è determinare la causa, ond'esso manca alla civiltà. Ciò avviene in generale quando il principio che forma lo spirito d'un popolo è svolto, o per tale è creduto: allora soddisfatti ne sono gli animi, più l'ansia ed il desiderio non li agita, e la naturale attività dell'uomo più non stimolata dal bisogno dell'idea si rallenta, sin che languida ed inattiva addiviene: ed in tal caso un popolo a se stesso ed alla storia è morto. A

scuoterlo dalla morte, al suo risorgimento, è necessario che un novello principio si manifestasse, ed allora l'antica vita è finita col principio che l'animava, e novella era comincia.

Non v'ha dunque vera conquista, o forzata schiavitù, che quando un popolo si lascia conquistare, o da se stesso si sobbarca al giogo: non v'ha forza umana, che valga ad arrestare un popolo nel corso immutabile della sua civiltà: non valgono compatte schiere d'armi e d'armati: non la falsa politica, che lungi dal secondare i bisogni e le esigenze dei tempi cerca per vie misteriose ed immorali soffocarli. E di ciò ci porge un vivo e fresco esempio il governo di Napoli, di Francia e di Austria: il primo rimase quasi confuso e sbalordito alla manifestazione d'un esuberante italiano sentimento, e cedette: era l'altro rovesciato nelle vie di Parigi, e rinnovava all'Europa lo spettacolo d'un re profugo e ramingo: il terzo, quale il colosso della debole base figurato dall'antichità, fracassato dai differenti colpi per differenti direzioni cade sui piani Lombardi.

Non si creda, che tali riflessioni tornino affatto estranee al proposito d'una traduzione. Le civiltà hanno fra loro un'intima e necessaria connessione, mentre esse sono, come abbiām di sopra osservato, i diversi momenti d'una sola e medesima idea. Ciascuna di esse nel ritirarsi nel nulla, lascia un addentellato, donde l'altra prende le sue mosse, lascia delle tracce, cui conviene calcare ai popoli che seguono. È perciò che a tenere vie più agevoli e sicure torna necessario per un popolo studiare lo spirito degli altri, compenetrarlo, immedesimarsi quasi, per quanto la nazionale indipendenza e carattere lo con-

cedono: spirito che si manifesta nel fatto, nella religione col sentimento, nelle arti coll' intuizione, nella filosofia colla riflessione, e nella scienza del dritto in ispecie, la quale congiunge in se i più astratti ed universali principî ai più particolari e concreti, e va innanzi ad ogni altra, mentre riguarda la compiuta esistenza dell' uomo sì individuale che civile.

Tali considerazioni avevamo presenti nel por mano alla traduzione della filosofia del dritto di Hegel, e riflettevamo ancora, che la scienza del dritto malgrado la sua importanza non è in armonia collo svolgimento degli altri elementi, che formano l'organismo della civiltà. Non è già che non vi fossero delle opere importanti, che non avessero di molto contribuito al suo miglioramento, ma a noi pare che i sistemi sinora prevalsi non sieno tali da soddisfare alle esigenze di essa. Alcuni soffocando l'arbitrio umano, ed affidando il corso dei fatti sociali sia ad una ferrea necessità, sia al caso, rinnegano al tutto ed indirettamente essa scienza: altri ritenendo come assoluta l'umana volontà, rinnegano ogni obiettivo, che le prevaricazioni di essa temperasse. Vanno fra i primi i mistici, gli scettici, i panteisti: fra i secondi l'Hobbes e suoi seguaci. Più moderati sistemi porge ancora l'istoria, i quali mentre ritengono l'influenza delle umane facoltà, riconoscono un principio ch' esse potenze valgono a svolgere nella storia. La differenza dei principî forma la differenza dei sistemi. Ci gode l'animo di potere in tale occasione far parola d'un' opera del signor Scalamandrè, che va intitolata *Dell' equità, come principio della scienza governativa.* La prima volta che ci venne fra le mani, ci augurammo che gl' Italiani

non le avrebbero quell'accoglienza negata, che tanto volentieri ad opere estranee, e forse non egualmente meritevoli concedono. Che se finora ci trovammo nell'aspettativa delusi, siamo certi però, che gl'Italiani tanto giusti estimatori del vero e del bello, non mancheranno al concittadino autore di quelle lodi, che a buona volontà ed a ben dirizzati studî si debbono. Il signor Scalamandrè ritiene come principio della destinazione umana e quindi dei dritti e dei doveri degli uomini lo svolgimento compiuto ed armonico delle sue potenze. Ma siccome un tale principio gli sembra troppo generale per la scienza governativa, un altro più speciale si fa egli a ricercare, e questo ritrova nel principio dell'equità, che prende luogo nelle società per mezzo dell'imitazione, fatto psicologico, per cui secondo il suddetto autore, si comunicano i doveri, i dritti e le obbligazioni fra gli uomini, ch'è causa d'una progressiva e successiva eguaglianza, cioè dell'equità, causa infine onde i popoli contraggono simiglianti abiti e costumanze.

Noi non sappiamo nè possiamo nei due principî della scienza legislativa dall'autore ritenuti, l'uno generale del perfezionamento delle umane facoltà, l'altro speciale dell'equità, accontentarci: e ciò per le ragioni che ci facciamo ad esporre. La definizione d'un'idea perchè fosse soddisfacente, è necessario che alla natura d'essa idea rispondesse, e però definire un'idea da uno dei suoi effetti, da uno degli attributi suoi, a noi pare che fosse poco scientificamente fatto. Sicchè definire l'equità un principio, che vale a portare una successione e progressiva eguaglianza fra gli uomini, non vale che ad esprimere uno degli ef-

fetti d'esso principio, senza che il principio stesso dichiarasse: ed in vero rimarrebbe sempre a dimandare, qual'è mai questo principio d'un tale effetto produttivo? quale il principio, donde i dritti ed i doveri scaturiscono, perchè questi che ad uno stato d'eguaglianza debbono rimenarsi, fosse possibile determinare? Ma se la scienza governativa non è altro che il dritto stesso in quanto che alle condizioni storiche e cosmologiche d'un popolo viene applicato, non è altro che l'esistenza storica del dritto, perchè mai si vorrà dare alla scienza nella sua applicazione un principio differente da quello che teoricamente le si conviene? Perchè mai il nostro autore ritiene come principio dei dritti e dei doveri degli uomini il perfezionamento delle umane facoltà, si fa poscia a ricercare un altro principio, quando questi vengono specificati, nella storia riconosciuti ed esternati? Nè vuolsi ritenere quello che il nostro autore asserisce sul fatto dell'imitazione, considerata come causa dell'equità, perchè ove ciò si ammettesse, l'equità sarebbe un effetto, nè più riterrebbe la sua qualità di principio della scienza governativa: e perchè l'imitazione fosse causa d'immegliamento e di progresso, torna sempre necessario un principio, che fosse criterio a determinare quello che vuolsi o rigettare o ritenere od imitare. Considerata poi l'imitazione come causa, per cui i popoli contraggono simiglianti abitudini e costumi, è un fatto che non si può all'autore negare, e che l'esperienza e l'istoria ci addimostra: se non che ci pare, che ove volesse assegnarsi una causa più certa della simiglianza dei costumi d'un popolo, e forse dell'imitazione stessa, possa riporsi nella considerazione, che

data un'idea commune, date le medesime condizioni storiche e cosmologiche, è forza che un popolo contragga simiglianti abiti e costumanze.

Nè pure l'umano perfezionamento riguardato come principio primo dei dritti e dei doveri degli uomini ha per noi quel valore che la scienza richiede; benchè un tale principio ampiamente svolto dall'Harens e da Juoffroy, in quanto questi ritiene, che destinazione dell'uomo si fosse armonizzare il suo svolgimento all'ordine naturale delle cose, fosse il più ampiamente svolto ai giorni presenti. Perchè i dritti ed i doveri degli uomini avessero un carattere assoluto ed immutabile, è necessario che da un principio egualmente assoluto ed immutabile scaturiscano; perchè questo all'umana volontà s'imponga, e fosse a lei imperativo, è forza che si riponesse in un ciclo superiore all'umano finito. Ora, il perfezionamento delle umane facoltà, o pure l'armonia e l'ordine del creato è forse meno mutabile e finito che gli oggetti stessi armonizzati? Noi non ci sentiamo obbligati ad esporre a tal proposito le nostre idee, perchè sì per la giovanile età, sì ancora per l'importanza del subbietto sentiamo che vogliono essere da un più lungo meditare, e da più forti studî maturate. Che anzi queste riflessioni che ci siam fatti ad esporre, non debbono in alcun modo scemare l'opinione in cui vuolsi avere l'opera dell'italiano autore; perchè oltre l'importanza e l'eccellenza di molti particolari di esso, oltre che facil cosa si è che noi c'ingannassimo, nessun'opera umana va scevra di difetti, che anzi questi son maggiori, quanto maggiore è l'importanza di essa.

Esporre la filosofia del dritto di Hegel, tornerebbe inutile a coloro che si fanno a leggere la sua opera, ed incomprensibile a quelli che volessero limitarsi alla sola nostra espressione. Noi non facciamo che presentare alcuni cenni generali.

Il principio che svolge il filosofo Tedesco è quel medesimo ch' egli svolge nella sua filosofia della storia, cioè quello della libertà, mentre il dritto è l' esistenza esterna di questa. Un tale principio a noi sembra necessaria conseguenza dell'intero sistema di Hegel, che è il panteismo, quel sistema cioè, che ritiene l'unità della sostanza, e che si svolge, secondo il nostro autore, in una triade ripetuta ed applicata in tutte le sue opere. Il primo momento di questa triade è l' uomo considerato potenzialmente, in se stesso astratto, quindi assoluto, infinito. Forma questo come dell' individuo, così il primo periodo dell'umanità, dei popoli dell' oriente, che preoccupati dall'infinita contemplazione di loro stessi addivengono indifferenti ad ogni esterna esistenza, al dispotismo ed alla schiavitù, purchè il dispotismo e la schiavitù non li distraggano dalla contemplazione di loro stessi: e quando al loro intimo sentimento s'aggiunge la forza, si cambiano allora in genî distruttori dell' umanità. Il popolo francese preoccupato dall'esagerata idea di libertà allora dominante nella filosofia e nella religione, dall' idea del contratto sociale, secondo il quale non v' ha vera legge obbligatoria per la società, mentre questa esiste per volontà, per solo consenso dell'uomo, si fece ad annullare tutto quanto portava l'impronta dell'era antica. Il secondo momento è il passaggio dall'astratto al concreto, all'esterna particolare esistenza; e questa

forma il mondo greco: il terzo è il ritorno, e la riflessione dal mondo esterno a se stesso, alla vera libertà, e ciò si compie col cristianesimo e col mondo romano germanico. Una tale triade si esegue in ciascun individuo, in ciascuna sua facoltà, in ciascuna arte e scienza, nella storia dell'umanità, nel dritto e nelle singole sue parti, e forma la stupenda architettonica dell'intero sistema del filosofo di Berlino, e lo stretto ripetuto logico legame di esso. Se dunque la sostanza non è che una, se ogni assoluto obbiettivo è identico all'uomo stesso, il principio della morale non può riporsi fuori di lui, non può essere che quello della libertà, stato in cui l'uomo è in se stesso libero, non preoccupato dal di fuori, e quasi a se stesso superiore. Il dritto è l'esterna esistenza del principio della libertà; e siccome questa si avvera nella proprietà, nella famiglia e nello stato, da ciò procede la stupenda trattazione di questa materia nell'opera dell'autore. Ove un tale sistema non si ha presente nella lettura dell'opera da noi tradotta, molte espressioni, come per esempio, volontà particolare ed universale, libertà, coscienza subbiettiva ed obbiettiva, tornerebbero affatto vuote di senso, come ancora molti capitoli affatto incomprensibili.

Sappiamo bene che è comune consuetudine di coloro che si fanno o a scrivere originalmente, o a tradurre di esagerare l'importanza del subbietto o la malagevolezza dell'opera tradotta: e però se noi ricordiamo le difficoltà della nostra traduzione sì per la specialità del sistema dell'autore, come per la specialità delle forme e dell'espressione, ci rimettiamo al giudizio dei nostri lettori, i quali potranno da per loro giudicare, se noi ciò fac-

ciamo con ragione, o per seguire la commune consuetudine. « Hegel, dice Lerminier, est emporté dans cette tourmente dialectique, dans ces tourbillons de formules, qui l'enveloppent et l'emprisonnent. Il marche de terme en terme, de trinité en trinité; ou plutôt il ne marche pas, il est irrésistiblement poussé ».

Ad onta di tali difficoltà abbiam noi cercato di ritrarre il più esattamente che ci è tornato possibile il senso del nostro autore; che, benchè alcune volte avessimo potuto col deviare alquanto dalle sue idee apportare maggiore chiarezza alle nostre espressioni, pure non l'abbiamo fatto; che anzi non paghi e non sicuri di noi stessi ci siamo avvaluti dei buoni uffici d'un nostro amico bavarese Oscar von Sommer, il quale alla molta conoscenza del patrio idioma aggiunge l'intelligenza dell'Italiano.

Prima di por fine a questa breve prefazione, sentiamo il dovere di protestare, che noi non dividiamo perfettamente tutte le opinioni del filosofo tedesco. Ciascun autore ha il suo sistema, le sue opinioni e le sue credenze, ed esso potrà esser letto e tradotto, senza che al lettore o traduttore si potesse far carico di tutto quanto potrebbe esser in opposizione della buona morale e religione. Che anzi io penso, che le opinioni, il sistema, le conseguenze di esso non offendono in alcun modo la rettitudine dell'animo, e la moralità dell'autore stesso. Non sempre tutto quanto è principio, si converte in sentimento, tutto quanto è nell'intelligenza passa nel cuore: ma è facile cosa, che colla dottrina di Spinosa, di Stirner, di Rosmini, può andar congiunta la moralità d'un Leibniz, d'un Pascal e d'un Gioberti.

10 aprile 1848



PREFAZIONE DELL'AUTORE

Immediata occasione a pubblicare le presenti idee fondamentali è il bisogno di porgere ai miei uditori una norma a quelle lezioni che conformemente al mio ufficio vado pronunziando sulla filosofia del dritto. Il presente scientifico libro è un più vasto ed in ispecie un più sistematico trattato di quelle idee fondamentali, che nella mia enciclopedia delle filosofiche scienze egualmente alle mie lezioni destinate, rattrovansi contenute su questa parte della filosofia.

Che il presente abbozzo fondamentale fosse dato alla luce, e quindi presentato ad un pubblico più numeroso, fu ancora ragione, il volere, che le osservazioni, le quali con brevi menzioni dovevano dilucidare le idee relative o devianti, e le più lontane conseguenze, il che non sarebbe mancato nelle lezioni, venissero qui più diffusamente trattate, a fine di chiarire alcune volte il tenore astratto del testo, e prendere in maggiore

considerazione le idee correnti del tempo. Donde procede un numero d'osservazioni maggiore di quello, che lo scopo e lo stile d'un compendio comporta. Il compendio a propriamente parlare prende a suo obietto una parte già maturata d'una scienza, e ciocchè è proprio in lui, tolta forse alcuna piccola addizione, è la collegata rappresentanza e l'ordine dei momenti essenziali d'una idea, che già è data e conosciuta assai prima, che quella forma avesse i suoi modi, e regole determinate. In un filosofico elementare abbozzo non si attenda una tale partizione, mentre è facile cosa pensare, che tutto quanto è filosofia si assomiglia ad un lavoro notturno non dissimile dal tessuto di Penelope, che in tutti i giorni ricomincia.

Si discosta ancora il presente abbozzo da un compendio nel metodo, che la condotta ne forma. Viene qui ritenuto come certo, che la filosofica maniera di giungere da una materia ad un'altra, e di provarla scientificamente, che questa speculativa forma di conoscenze in generale da qualunque altra si differisce. La ricognizione di questa necessità è la sola che valga a rilevare la filosofia dallo stato abbietto, in cui trovasi prostrata. Si è bene riconosciuta, o, meglio che riconosciuta, sentita l'insufficienza per la scienza speculativa delle forme e delle regole dell'antica logica, del definire, del suddividere e del conchiudere, forme e regole che servirebbero alla cognizione dell'intelligenza: e quindi si sono come altrettante catene rigettate, a fine di parlare a capriccio, a seconda del cuore, della fantasia, o con una percezione al tutto irreflessiva; e giacchè anche la riflessione, ed il rapporto delle idee è forza che subentri, si spinge l'uomo fi-

no a disprezzarne il metodo del commune ragionare e conchiudere. La natura delle scienze speculative fu da me svolta diffusamente nella mia scienza della logica, onde avranno luogo in questo compendio solo alcuni schiarimenti sul suo procedimento e metodo. Stante la concreta e svariata qualità dell'obietto si è messo in non cale di rilevare ed applicare un logico procedimento a tutti i particolari di esso, parte perchè ciò poteasi tenere come superfluo per una presupposta cognizione del metodo scientifico, parte perchè come da se stesso si addimostra, l'intero e lo svolgimento delle sue parti sullo spirito logico si poggia. Da questo lato vorrei io che un tale trattato venisse o compreso o meditato, mentre quello, su cui esso si verte, è la scienza, e nella scienza la forma non vuolsi dall'idea disgiungere.

È facile udire da coloro, i quali sembrano di essersi il più seriamente occupati a trattarla, che la forma sia qualchè cosa di esterno e d'indifferente per l'idea istessa, che il ministero dello scrittore ed in ispecie del filosofo si riponga nello scoprire le verità, nel pronunziarle, e le verità e le rette idee nel diffondere. Ove per poco si consideri, come ad un tanto ufficio si adempie, si vede da una parte il medesimo obietto che di troppa importanza riesce alla formazione ed allo svolgimento degli animi da essere considerato come superflua occupazione ripetere « giacchè essi hanno ed il loro Mosè ed i loro profeti, lasciamo che li ascoltino ». Dall'altra parte si vede, quel che si suole presentare come verità, e come dalle simiglianti vantate verità, le reali vengono coperte ed annullate. Havvi principalmente

moltiplici occasioni a farsi le meraviglie sul tuono e sulla pretensione che in tal caso ci si manifesta, come se al mondo si fosse mai mancato di zelo nel diffondere le verità, e come se un tanto ripetuto obietto ne apportasse sempre delle nuove ed inaudite, e fosse specialmente nei tempi presenti caldamente a perseguire. Ma come si giunge a rilevare in un tanto affollarsi di verità sieno pur nuove e antiche, in tanto irregolari e pur troppo transitorie considerazioni, tutto quanto è permanente, come a distinguerlo e provarlo, se non per mezzo della scienza?

Oltre di che il vero sul dritto, sulla moralità è talmente ripetuto, che chiaramente trovasi esposto e riconosciuto nelle pubbliche leggi sulla pubblica moralità e religione. Qual'è dunque il bisogno dello spirito pensante, giacchè non si appaga di possedere in tal forma un tal vero, se non quello di comprenderlo, ed applicare all'idea a se o per se ragionevole una forma egualmente ragionevole, a fine che giustificata appaia al libero pensiero, che pago non si arresta a tutto quanto è dato, sia dall'esterna positiva autorità dello stato o dall'unanime accordo degli uomini, o fosse confermato dall'autorità dell'interno sentimento del cuore o dall'immediato concorde testimonio dello spirito, ma si avanza e cerca sentirsi col più intimo della verità unificato?

La semplice maniera di comportarsi d'un libero animo si è, di attenersi con confidente persuasione alla verità pubblicamente riconosciuta, e su tale ferma base affidare la sua maniera di operare ed il suo carattere in vita. Contro un tale retto operare sorge la difficoltà, come mai si possa scoprire e distinguere fra

le opinioni moltiplici all'infinito, tutto quanto è universalmente riconosciuto, e valido; ed è facile ritenere una tale difficoltà come retta, e realmente importante. Ma nel fatto questi, che ad una tale difficoltà si arrestano, sono nel caso di non vedere la foresta avanti gli alberi, giacchè null'altra difficoltà ed imbarazzo vi esiste, che quello ch' essi vanno a loro stessi rappresentando; che anzi una tale loro difficoltà ed imbarazzo addimostra, ch'essi intendono a tutt' altro, che a quello che è generalmente riconosciuto, e valido, che alla sostanza del dritto e della morale. Perchè ove si volesse rettamente operare, e non arrestarsi alla vanità e particolarità dell' opinione o dell' essere, si atterrebbero alla sostanza del dritto, ai comandamenti della morale, e dello stato, e di là prenderebbero norma alla loro vita. Ma un' altra più ampia difficoltà proviene dalla considerazione che l'uomo pensa, e dal pensiero ripete la libertà sua e la base della moralità. Un tal dritto per quanto elevato e divino si fosse si converte in ingiustizia, quantunque volte il pensiero solo per tale e per libero si riconosce, in quanto che si diparte da tutto quanto è generalmente riconosciuto e valido, e si appiglia a qualche cosa di particolare.

Che la libertà del pensiero e dello spirito si addimostri nel disaccordo e nella contrarietà a tutto, che è generalmente riconosciuto, è opinione, che potrebb' essere fermamente radicata ai tempi nostri, e s'imponga perciò alla filosofia dello stato l'ufficio di ritrovare e di presentare una teoria al tutto nuova e straordinaria. Quando alcuno volesse attenersi ad una tale opinione, tornerebbe necessario immaginarsi che niuno stato, o co-

stituzione di esso vi fosse mai stata o vi sia, ma che al presente (e questo presente indefinitamente si protrae) cominci la sua esistenza, ed il mondo morale riconosca la sua origine dal pensiero d'oggi giorno, dal suo meditare e realizzare. Della natura si afferma che la filosofia abbia solo a riconoscerla, com'essa è, giacchè il sommo della sapienza come altrove, così nella natura istessa si nasconde„ ch'essa è in se stessa ragionevole, e che la scienza abbia ad indagare e comprendere non le apparenti forme e fenomeni della superficie, ma la ragione in lei reale e presente, la sua eterna armonia, l'essenza e la legge in lei permanente. In contrario poi non si vuole accordare, che il mondo morale, lo stato, la ragione, qual'essa si realizza nell'elemento della coscienza è la ragione istessa, la quale in questo elemento si eleva nel fatto a forma di potere, e là si afferma, e rafferma (*).

(*) Havvi due ragioni di leggi, leggi della natura, e del dritto: le leggi della natura sono semplici, e valgono per tali, quali esse sono, esse non menano ad alcuna confusione, benchè su di esse l'uomo potesse in alcuni casi ingannarsi. A conoscere quello che sia la legge di natura dobbiamo solo essa stessa conoscere: mentre tali leggi sono rette: e solamente le nostre opinioni sono false. La conoscenza del dritto da una parte è tale, dall'altra è differente. Noi apprendiamo le leggi, ed ancora le conosciamo quali esse sono: il cittadino ed il giurista si arrestano a quello che loro è presentato. Ma la differenza si è, che nelle leggi di dritto lo spirito si eleva alla riflessione, e la differenza delle leggi lo fa attento ch'esse non hanno un carattere assoluto. L'intima voce della coscienza può essere in collisione con esse, o pure ad esse uniformarsi, mentre in queste è possibile una contraddizione fra quello che è, e quello che dovrebbe essere, cioè il dritto in se, che rimane im-

Si vuole l'universo spirituale come abbandonato al caso ed al capriccio, come derelitto da Dio, sicchè a seconda d'un tale ateismo del mondo morale il vero non più in lui si rattrovi, e quando anche in esso ragione vi fosse, il vero rimane sempre un problema. Onde sorge il diritto, anzi il dovere per ciascun essere pensante, di abbandonarsi ad un proprio corso, ma non ad oggetto d'indagare il vero, giacchè secondo il filosofare dei tempi presenti, inutile è l' investigare, quando ognuno è persuaso di possederlo in se stesso. Onde arriva, che coloro, che nella realtà dello stato vivono, ed appagano in esse il loro intendimento e volere, e di questi avvene assai più di quello che si conosca o si pensi, giacchè nel fondo il sono tutti, i quali vivono coscienziosamente nello stato, si ridono di tali fantasie o meglio affermazioni, e le ritengono come un giuoco or piacevole, or dilettevole, or pericoloso. Un tanto impaziente ed assurdo agitarsi della riflessione, e l'accoglienza e l'incontro che ne riceve, sarebbe cosa al tutto indifferente, ove alla filosofia in generale non tornasse e di discredito e di dispregio. Il pessimo dei dispregi si è, che ciascuno con se medesimo si persuade di essere alla portata di filosofare, e di potere sentenziare sulla filosofia. A

mutabile. Delle teorie possono a questo contrapporsi e presentare di essere rette e necessarie. Sicchè è uno speciale bisogno riconoscere e comprendere il dritto come pensiero. Ciò sembra di aprire il varco ad arbitrarie opinioni, se il pensiero deesi elevare al di sopra del dritto: ma il vero pensiero non è una semplice opinione, ma è l'idea istessa della cosa. Ciascuno uomo ha vita, pennelli, e colori, ma non perciò è pittore: tale è dell'idea del dritto: essa non ci viene da natura, ma la sua conoscenza è solo possibile scientificamente.

niuna delle altre arti o scienze tocca di essere sì fattamente dispregiata, che ciascuno si creda di possederla internamente in se.

In fatti ciocchè noi vedemmo pubblicarsi oggi giorno dai filosofi colla più grande pretensione sullo stato legittima la persuasione di coloro che avessero vaghezza d' immischiarsi, che anche ad essi torna possibile potere altrettanto eseguire, e quindi dar prova di essere saputi in filosofia. Oltre di che la sedicente filosofia si è chiaramente pronunciata, che il vero non può esser conosciuto, ma che sia vero tutto quanto ciascun ritrae sulla materia morale, ed in ispecie sullo stato, sulla sua costituzione e governo dal proprio cuore, dall'animo, dall' ispirazione. Che altro rimane ad udire dalla bocca dei giovani? Essi han detto: « Iddio lo dà ai suoi nel sonno: » ciò si è applicato alla scienza, e ciascun dormiente si è annoverato fra i prediletti di Dio: quel ch' egli quindi ha ricevuto in sonno dall'idea, può tenersi come tale. Un rappresentante di tanta assurdità, che per filosofare si tiene, Herr Fries, non ebbe a scorno in una pubblica e festevole occasione, or diffamata addivenuta, avanzare l'opinione in un discorso sullo stato e sulla sua costituzione, « che in un popolo animato da solo uno spirito ciascun negozio di pubblico interesse ripeterebbe la sua vita dallo spirito istesso del popolo, è che a ciascun' opera indirizzata all'educazione ed al pubblico servizio si consacrerebbero viventi società indissolubilmente congiunte per santi legami di amicisia » e simili cose. È il sommo della stoltezza, in luogo di fondare la scienza sullo svolgimento del pensiero e dell'idea, abbandonarla ad una immediata percezione, ed alla capricciosa imma-

ginazione: come ancora la ricca organizzazione dello stato, l'architettonica della sua ragione, che per la giusta determinazione dei cerchi della pubblica vita e dei suoi dritti, e la severità delle misure, a cui ciascun pilastro, ciascun arco e prominenza s'attiene, fa risultare la forza del tutto dall'armonia delle diverse parti, un tale ben costrutto edificio affidare al cuore, all'amicizia, all'ispirazione. Il semplice mezzo di poggiare sul sentimento tutto quanto è lavoro protratto per più secoli dalla ragione e dall'intelligenza, vale a rinfrancare d'ogni pena la ragione e l'intelletto dall'idea pensante indirizzati. Mefistofele, in Göethe non dispregevole autorità, dice per caso quello che io ho di sopra riportato — « Dispregia pure l'intelligenza e la scienza, il più alto dono dell'uomo, e ti sarai dato al diavolo, e precipitato nell'abisso ».

Si arroge, che tale opinione prende anche le forme di santità, perchè che è mai quello che avesse lasciato intentato per legittimarsi? Con una religiosa pietà, coll'autorità della bibbia si è inteso mettere in dilegio i più alti doveri, l'ordine morale, e l'obbiettività delle leggi. È vero, la santità inviluppa nel semplice sentimento dell'intuizione la verità, che ha ricevuta organica vita nel mondo. Ma quante volte è retta, essa rinunzia alla forma del sentimento, appena che dall'interno si avanza nella luce dell'esterno copioso svolgimento dell'idea, e non disgiunge l'interno culto dal rispetto verso le leggi ed il vero superiore ad ogni subbiettiva forma del sentimento, ed in se e per se esistente.

Tanta assurdità, che si manifesta sotto forma di eloquenza,

addiviene vie più evidente in questo, che mentre essa manca di spirito, maggiormente sullo spirito s'intrattiene, quanto più è morta e vana più sovente la parola vita e dar vita ripete, e mentre è governata da un grande e vano amor di se, ha più frequente sulle labbra la parola popolo. Ma l'impronta più manifesta ch' essa porta in fronte, è l'odio contro le leggi. Essa a ragione ritiene come nemico a se il dritto e la morale, e la reale esistenza del dritto e della morale che dal pensiero compresa, mediante il pensiero si eleva a forma di ragionevole, di universale e di determinato, cioè a dire la legge. Il dritto sotto forma di dovere o di legge è da lui sentito come una fredda e morta lettera, come un legame, mentre in esso se stessa, la sua libertà non riconosce: giacchè la legge è la ragione delle cose, e non permette al sentimento di abbandonarsi alla propria individualità. La legge, come nel corso di questo libro verrà dimostrato, è il punto, donde si discostano i falsi fratelli ed amici del così detto popolo.

Giacchè un capriccioso sofisticare si appropria il nome di filosofia, ed ha tratto un gran pubblico nell'opinione, che la filosofia si riponga in simili assurdità, così è tenuto per ignominioso parlare filosoficamente sulla natura degli stati; e quindi non è da adirarsi contro uomini retti, quando essi danno nell'impazienza, appena odono parlare sulla scienza filosofica degli stati. Non è da farsi le meraviglie, se anche i governi hanno in fine diretti la loro attenzione ad un tale filosofare, mentre da noi la filosofia non vale come dai Greci quale arte privata, ma essa ha una esistenza pubblica ed al pubblico non indifferente,

che anzi si considera, come destinata al servizio dello stato. Quando i governi hanno riposto la loro confidenza nei dotti a tali frivolezze dediti (e quando anche in alcuni luoghi non fosse stato confidenza, ma indifferenza verso la scienza, e quindi l'ufficio di essa come puramente tradizionale esercitato, come in Francia alla cattedra di metafisica è succeduto) male n'è loro avvenuto d'un tale considerare, ed ove indifferenza fosse stato, sarebbe da riguardarsi come conseguenza il languire di qualunque scienza fondamentale. Sembra ancora una tale frivolezza la più tollerante, e non senza un esterno ordine e calma, e perchè essa non si avanza fino a toccare la sostanza delle cose, ma a presentirla solo, così pare che nulla avesse in se di condannevole, finchè lo stato non sente il bisogno di miglioramento e di vedute più profonde, e non domanda alla scienza l'adempimento di esse. Una tale frivolezza in tutto quanto riguarda la morale, il dritto ed il dovere mena ai principii dei sofisti, che così troviamo in Platone definiti, principii, che fondano il dritto sull'individuale scopo ed opinione, come su d'un particolare sentimento e persuasione, principii a cui conseguita la corruzione dell'intera moralità, della retta coscienza, dell'amore e del dritto fra i privati, del pubblico ordine e delle leggi dello stato. La considerazione che a tali opere dai governi si deve, non dee esser falsata dal titolo, che si fa grandioso per l'accordata fiducia e per l'autorità dell'ufficio e si fa quindi a pretendere dagli stati, che preservino e lascino valere tutto quanto torna a danno della sorgente dei fatti, e degli universali principii. A cui Dio un ministero concede, concede ancora l'intel-

ligenza, è un antico dettato, che non si vuole ai tempi nostri seriamente affermare.

Stante l'importanza della filosofia, che è stata in alcune occasioni dai governi restaurata, non si lascia disconoscere il momento di patrocinio e di protezione, onde la filosofia s'addimostra bisognevole sotto moltiplici altri riguardi. Mentre in molte produzioni di scienze positive, di religione, e di altre determinate parti della letteratura non solo s'appalesa il di sopra mentovato disprezzo verso la filosofia, mentre si asserisce, che questa sia nello svolgimento del pensiero lor dietro rimasta, fosse quindi da considerarsi come estranea, anzi a loro subordinata, ma totalmente contra di essa si rovesciano, e vien dichiarata come stolta anzi colpevole usurpazione il suo scopo, cioè la pensata conoscenza di Dio, e della natura fisica e morale, e viene accusata, avvilita e condannata la ragione, e di nuova ragione, ed infinitamente ripetuta: io dico che quando tali cose si odono, si avrebbe occasione a pensare, che la tradizione a tal riguardo più non è veneranda e sufficiente a segno da assicurare una pubblica esistenza e tolleranza alla filosofia. Le correnti declamazioni o pretensioni contro la filosofia presentano ai giorni presenti lo strano spettacolo, che da una parte sono esse giustificate dallo stato di bassezza in cui la filosofia è caduta, mentre dall' altra esse sono originate da quell'elemento istesso, contro di cui non riconoscenti si convertono. Giacchè avendo la se nomante filosofia dichiarato come stolto tentativo la ricerca della verità, essa ha la scienza e l'ignoranza, tutti i pensieri, tutte le materie pareggiate, come il dispotismo degl'imperado-

ri in Roma confondeva nobiltà e schiavitù, virtù e vizio, onore e vituperio: sicchè le idee del vero, come le leggi della morale niente altro sono che individuali opinioni e persuasioni: ed i principii più condannevoli ed i più particolari obbietti, come le più vane materie vengono eguagliate a tutto quanto forma l'interesse degli uomini pensanti, ed i legami del mondo morale.

Quindi è da considerare come non poca ventura della scienza, il che nel fatto non è che sua necessità, che la filosofia la quale poteva rimanere e svolgersi come scienza delle scuole, si fosse congiunta in più stretti rapporti colla realtà, e che ciò sia a pubblica conoscenza pervenuto; il che è di non poca importanza pei principii del dritto e dei doveri, mentre essa realtà è più viva nei giorni di coscienza della filosofia.

È appunto su d'un tale rapporto della filosofia colla realtà che hanno luogo molti errori, e perciò io ripeto tutto quello che ho di sopra osservato, che la filosofia è la prova di tutto quanto è ragionevole, abbraccia il presente ed il reale, e non è la rappresentanza d'un lontano principio, che Dio sa, in che si ripone, o nel fatto si può assicurare, che si vuol riporre nella fallacia d'uno strano e vuoto ragionamento. Nel corso del presente trattato ho osservato, che la repubblica di Platone, che va considerata come il tipo d'un vuoto ideale, in sostanza niente altro ritrae che la natura della greca moralità, e che si fonda sulla coscienza d'un principio., che profondamente si radicava, e che sulle prime come irrequieta ansia, e quindi come corruzione si sarebbe manifestato. Platone doveva da una tale ansia stessa i rimedi ricavare; ma questi che dall'atto doveansi ritrarre, era

necessario realizzare in una forma tutta particolare della greca moralità, onde tornasse possibile sopprimere la corruzione e la libera infinita individualità greca e l'impeto di esso. Sicchè s'addimostra egli come un genio elevato, giacchè quello, onde si svolge la tela della sua idea, è il cardine a cui s'era intrecciato l'antecedente successione del mondo.

— Tutto quanto è ragionevole è reale, ed il reale è ragionevole — In tale persuasione s'acquieta ciascuna libera coscienza, come la filosofia ancora, e di qui procede essa alla considerazione del mondo sì spirituale che materiale. Quando la riflessione, il sentimento, o qualunque siasi forma della subbiettiva coscienza del presente non si cale, o tutta la sua realtà nel presente concentra, cade essa stessa nel nulla. Quando d'altronde l'idea tale rimane qual'è, ed ha una rappresentanza nello spirito, la filosofia non perde di vista, che nulla è reale se non l'idea. Onde sorge il bisogno di riconoscere in tutto quanto è apparente e fenomenico nel tempo l'immutabile sostanza, e nelle cose presenti l'eterno. Giacchè il ragionevole, che altro non suona che idea, quando procede ad una esterna realtà ed esistenza, si svolge in una infinita ricchezza di forme, di apparenze e di figure, ed involge la sua sostanza con fattezze variamente colorate, fra le quali la coscienza si fa strada, fin che l'interna vita rattrova, e l'esterne forme ancor palpitanti sente, fin che l'idea stessa raggiunge. Gl'infiniti e moltiplici rapporti che risultano dall'esternarsi e manifestarsi dell'essere, questo immenso materiale e l'ordinamento di esso non forma obbietto della filosofia; onde s'immischierebbe in cose che punto non le riguardano:

sicchè buon consiglio seguirebbe, ove lontana se ne tenesse: e Platone poteva astenersi dal raccomandare alle balie, che i fanciulli non fosser mai da tenersi in quiete, ma sempre sulle braccia da agitarsi; come anche Fichte, il quale a procurare la maggiore possibile perfezione della polizia di passaggio, consigliava, che dei sospettosi fossero non solamente i segni da marcare, ma da ritrarre le fattezze ancora. Di tali dettagli è necessario, che niuna ulteriore traccia si rattrovi in filosofia, mentre essa può facilmente astenersi da tale importuna saviezza, e scorrere più liberamente sull'infinita moltitudine di simiglianti obbietti. Sicchè si terrà la scienza al più possibile lontana dall'odio, che un basso pretendente sapere getta su d'una moltitudine di materie e d'istituzioni, odio, in cui la picciolezza meglio si piace, perchè solo in esso il sentimento di se stessa raggiunge.

Un tale trattato adunque in quanto si verte sulla scienza dello stato non sarà niente altro, che il tentativo di considerare e rappresentare lo stato come in se ragionevole. Come filosofico scritto esso si asterrà dall'erigere uno stato a seconda che questo dovrebbe essere. La dottrina che in questo libro si ripone, non si estende fino ad insegnare ad uno stato quale esso dovrebbe esistere, ma solo tanto onde sia possibile determinare, come uno stato, che può esser addimandato l'universo morale, dovrebbe esser riconosciuto.

Hic Rhodus, hic saltus.

Tutto quanto cade nel pensiero, è obbietto della filosofia, mentre quello che è, è ragione. Per quello che riguarda l'indi-

viduo poi, ciascuno è figlio del proprio tempo: così ancora è da considerare la filosofia non disgiunta dal suo tempo. È stolto pensare che una filosofia si avanzi al di là del suo mondo presente, o che un individuo si spinga al di là del suo tempo, al di là di Rodi. Che la sua teoria sorvoli sui fatti, e formi a se stessa un mondo, quale esso dee essere, bene esisterà, ma nel suo immaginare solamente; debole elemento, che lascia rappresentare tutto quanto a lui meglio piace; quindi le anzidette parole con poca mutazione suonerebbero — qui le rose — qui le danze.

Quel che havvi di differente fra la ragione come coscienza, e la ragione come esistente realtà, quello che l'una dall'altra distingue, e fa che in quella nullo accontentamento è possibile, è un certo legame d'un astratto, che non ancora ha raggiunta la libertà dell'idea. Riconoscere la ragione nel presente ed in esso compiacersi, una tale ragionevole percezione è appunto l'identificazione colla realtà, che la filosofia accorda a coloro, che sentirono una volta l'interno bisogno di pensare, e di conservare la loro subbiettiva libertà in tutto quello che è sostanziale, e di arrestarsi colla subbiettiva libertà non al particolare ed arbitrario, ma all'assoluto ed immutabile.

Questo ancora è quello che da una più concreta significazione a quanto fu di sopra osservato astrattamente, cioè l'unità della forma e della sostanza, mentre la forma nel più concreto senso è la ragione pensante conoscitiva, e la sostanza è la ragione come essere sostanziale della realtà morale e naturale: la sentita identità di entrambi è l'idea filosofica. È un grande capric-

ciò, che onora l'uomo, quello di non voler nulla riconoscere nel sentimento, che non venga giustificato dal pensiere; e questo principio è caratteristico dei tempi presenti, ed in ispecie del protestantismo. Quel che Lutero ha cominciato come credenza nel sentimento e nel testimonio dell'animo, uno spirito progressivo si è sforzato di compiere col pensiero, di elevarsi cioè liberamente sul presente sensibile, e se in esso sentire. Come è pur troppo decantata parola, che una mediocre Filosofia allontana da Dio, ed è una tale mediocrità, che converte il probabile in verità, e che una vera filosofia a Dio conduce, accade il medesimo collo stato. Come ancora, siccome la ragione del probabile non si contenta, come quello che non è nè morto nè vivo, e quindi dee essere come tale rifiutato, e molto men si appaga del freddo scetticismo, che conchiude, che ai giorni presenti il tutto proceda male, o molto mediocremente, e quindi niente altro è da sperare di meglio, che di acquetarsi nella realtà, così è necessario che una più calda pace si procuri alla ragione, pace, che solo la conoscenza può dare.

E per aggiungere ancora alcun' altra parola sulla dottrina del come il mondo dee esistere, dico che la filosofia tardi sempre in esso si manifesta. Essa appare sulle prime nel tempo come pensiero del mondo, dopo che la realtà ha corso il suo periodo di formazione, e si è compiuta. Questo che la scienza insegna, ci prova di necessità l'istoria: che sulle prime nel procedimento della realtà l'ideale si contrappone al reale, che quello abbraccia nella sua esistenza il mondo della realtà, e lo converte nella forma d'un regno intellettuale. La filosofia comincia il suo

lavoro, quando una esistenza della vita è divenuta già vecchia: come l'uccello di Minerva riprende il suo volo al rompere del crepuscolo.

È omai tempo di conchiudere una tale prefazione, a cui, come prefazione, convenne d'intrattenersi solo esternamente e subbiettivamente del tenore dello scritto, a cui essa precede. Ove però si volesse filosoficamente trattarlo, si richiederebbe uno scientifico obbiettivo trattato; ed ove l'autore volesse per contraddizione altro che scientificamente trattarlo, sarebbero le sue parole da considerarsi come arbitrarie e capricciose, ed estranee al tenore della cosa istessa.



INTRODUZIONE

I

La filosofica scienza del dritto ha l' idea di esso, la sua nozione e realtà ed obbietto.

La filosofia vuolsi intrattenere con idee, e non con quello che si suole puramente concetto addimandare, che anzi essa ne addimostra l'insufficienza e falsità: sicchè la vera idea non è quello che comunemente s' intende, cioè un' astratta determinazione dell' intelligenza, ma essa ha realtà in se e tale quale a se stessa la forma. Tutto quanto manca della realtà dall' idea istessa improntata, non è altro che passeggiera esistenza, esterno fenomeno, opinione, vana apparenza, falsità, illusione. Le forme, che prende l' idea nella sua realtà, quando si procede alla conoscenza di essa e delle sue manifestazioni, costituiscono i differenti essenziali momenti dell' idea.

L' idea e la sua esistenza sono due parti distinte e congiunte, come l' anima ed il corpo. Il corpo ha vita come l' anima, sicchè potriano entrambi considerarsi come l' uno dall' altro di-

stinti. Ma un'anima senza corpo nulla avrebbe di vivente, come ancora il contrario. Sicchè l'esistenza forma il corpo dell'idea, come questo è subordinato all'anima, donde esso emana. Il seme acchiude in se l'albero e l'intera sua forza, senza ch'esso stesso si fosse; e l'albero risponde perfettamente alla semplice impronta del seme. Che non si conformi il corpo all'anima qualche cosa di abbietto ne addiviene. L'unità dell'esistenza e dell'idea, del corpo e dell'anima è veramente idea. Essa non è solo armonia, ma compiuta identificazione. Niente vive, se non quello che è in qualche modo idea. L'idea del dritto è la libertà, e per essere questa compresa nella sua verità, dee essere considerata nella sua idea, come nell'esistenza di essa.

II

La scienza del dritto fa parte della filosofia. Perciò dee essa come ragione d'un oggetto svolgersi dall'idea, o ciocchè torna il medesimo, in essa fissarsi nel proprio perenne svolgimento della sua materia. Come parte della filosofia ha essa un determinato punto di partenza, che è risultato e verità di quello che precede, e ne forma la così detta prova. L'idea del dritto quindi per rapporto alla sua origine non si contiene nella scienza di esso, ma la sua deduzione è qui da ritenersi come presupposta e data.

La filosofia descrive un cerchio: essa ha un primo, immediato, donde dee in generale partire, e che non è dimostrato, nè risultato di alcun altro. Ma quello onde la filosofia comincia è un immediato relativo, mentre esso dee ricomparire come risultato ad un altro punto. Essa è una catena, che non poggia nell'aria, nè immediata rimane, ma in se stessa si raggira.

—/in un Secondo uno scolastico, ~~non~~ filosofico metodo delle scienze vien prima richiesta e desiderata la definizione, almeno a causa dell'esterna scientifica forma. Nella scienza del dritto positi-

vo del resto non è farne molto caso, mentre si verte particolarmente su quello che è di dritto, e si perde in particolari legislative disposizioni, onde fu detto ad altrui avviso — *Omnis definitio in jure civili periculosa* — Ed in fatti più disgiunte e contraddittorie sono le disposizioni del dritto, meno tornano possibili le definizioni, mentre queste contengono molte generali disposizioni, onde immediatamente il contraddittorio e l'ingiusto addiviene visibile in tutta la sua nudità. Cosi per esempio nel dritto Romano non sarebbe possibile alcuna definizione sull'uomo, mentre lo schiavo non vi sarebbe compreso, e la condizione di questo offenderebbe l'idea di quello: egualmente pericolosa si troverebbe per molti rapporti la definizione della proprietà e dei suoi proprietari. Ma la deduzione d'una definizione vien ricavata dall'etimologia, sicchè astratta dai casi particolari, prende a sua base il sentimento dell'uomo e la sua immaginazione. Onde la rettitudine d'una definizione si fa consistere nell'accordo di essa colle preesistenti nozioni. In questo metodo si pone da banda tutto quello che è solo scientificamente essenziale in rapporto al suo svolgimento, la necessità della cosa in se e per se e qui del dritto in rapporto alla forma, e quindi la natura istessa dell'idea. Oltre di che, nelle filosofiche scienze la necessità d'un'idea ne forma l'importante; ed il processo di essa come risultato si converte in prova ed in deduzione. Sicchè dunque un procedimento s'è necessario, è da por mente in secondo luogo, che le immagini ed il linguaggio meglio gli risponda. Ma il modo onde questa idea esiste in se nella sua verità, e quello onde esiste nella sua rappresentazione, non solo può esser l'uno dall'altro differente, ma lo dee in rapporto della sua forma ed espressione. Tuttavia quando la rappresentazione non è falsa nel suo procedimento, può bene la idea che vi si contiene essere dimostrata in essa esistente giusta la sua essenza, come la rappresentazione istessa può essere elevata a forma d'idea. Ma essa molto poco può valere come rego-

la e come criterio all' idea in se stessa vera e necessaria, mentre da questa prende la sua verità, e per questa va legittimata e riconosciuta. Ma se quel metodo di speculare con tutte le sue formalità di definire, concludere, provare e simili cose è più o meno mancato, un altro peggiore n' è prevalso, quello cioè, di considerare ed affermare le idee, quelle ancora del dritto e di tutte le sue successive determinazioni, come fatti di coscienza, e ritenere come sorgente del dritto un esaltato sentimento, il proprio animo, ed ispirazione. Se un tal metodo è il più agevole fra tutti, esso è certamente il meno filosofico, lasciando da banda altri inconvenienti d'un tal modo di percepire, che non si rapportano solamente allo speculare, ma all' operare ancora. Se il primo veramente scolastico metodo anticipa la forma dell'idea nella definizione, e nella prova la forma della necessità della scienza, l'altra della immediata coscienza e sentimento eleva a principio di scienza il subbiettivo, l'arbitrario, e capriccioso. In che uno scientifico procedimento della filosofia consista, è qui presupposto dalla filosofica logica.

Il dritto diviene in generale positivo mediante la forma, per la quale acquista forza obbligatoria in uno stato; e questa legislativa autorità è il principio per la ricognizione di esso, e forma la positiva scienza del dritto. Nel suo svolgimento prende il dritto un positivo elemento dal particolare nazionale carattere d'un popolo, dai gradi della sua storica civiltà, e da tutti quei rapporti che risultano da una naturale necessità, dalla necessità, che un sistema di dritto legislativo dee in se contenere la possibilità dell' applicazione d' un' idea generale ad una particolare esterna qualità di oggetti e casi; applicazione, che non più rimane speculativo pensiero, e svolgimento dell' idea, ma è una espansione dell' intelligenza in tutte le ultime determinazioni necessarie alla decisione delle particolari realtà.

Quando al positivo dritto, ed alle leggi il sentimento del cuore, l' istinto o il capriccio si contrappone, non può essere al-

meno la filosofia che riconosca tali autorità. Che il potere e la tirannia possano essere un elemento del dritto positivo è un caso al tutto fortuito, e non si conforma alla natura di quello. Verrà in appresso fissato il momento, in cui il dritto dee divenire positivo. Qui sonosi le già date e successive determinazioni apportate, a solo oggetto di porre i limiti del dritto filosofico, e cancellare il possibile pensiero o pretensione, che da un sistematico svolgimento di esso potesse ottenersi un codice positivo tale, quale uno stato reale ne abbisogna. Che il dritto di natura o il filosofico dal positivo si differisca, e ciò tanto che l'uno all'altro fosse contrapposto anzi contradittorio, è un grande errore; che anzi quello è con questo nel medesimo rapporto, che le istituzioni colle pandette. Riguardo all'elemento storico nel dritto positivo ricordato nell'antecedente paragrafo Montesquieu ha determinato il vero storico e l'esatto filosofico punto fondamentale, onde non si consideri una legislazione e le sue particolari istituzioni come isolate ed astratte, ma piuttosto come momenti subordinati ad un tutto in connessione con tutti i particolari, che formano il carattere d'una nazione e di un tempo: in tale connessione ricevono essi la loro vera espressione, come la loro ragione. Prendere a disamina le manifestazioni e successioni del dritto nel tempo, un tal lavoro puramente storico, come ancora la conoscenza delle giuste conseguenze, che risultano dal paragone dei diversi esistenti rapporti di dritto, ha questo nella propria sfera il suo merito e valore, ma è fuori rapporto con un filosofico trattato, mentre uno svolgimento su basi storiche non vuolsi confondere con quello che dall'idea procede; e le storiche dichiarazioni e giustificazioni non hanno l'importanza d'una giustificazione in se e per se valida. Una tale differenza, che è di molta importanza, ed è fermamente a ritenersi, apporta ancora molta luce: una disposizione di dritto può mostrarsi dell'intutto conseguente e come fondata sulla condizione e le istituzioni di dritto esistenti, e pure

può essere in se stessa irragionevole ed ingiusta, come un gran numero d'istituzioni del romano dritto privato, le quali scaturiscono come perfettamente conseguenti dalle disposizioni di esso sul romano paterno potere, e sul matrimonio. Ma sieno pure le istituzioni di dritto rette e ragionevoli, ben altra cosa si è come tali addimostrarle, il che solo può rettamente eseguirsi per mezzo dell'idea, ed altra rappresentare la parte storica della loro apparizione come ancora le occasioni, i casi, i bisogni, e gli avvenimenti, che hanno occasionato il loro stabilimento. Un tale determinare e pragmatico riconoscere delle più prossime o rimote storiche azioni, dicesi communemente spiegare, o meglio comprendere; come se col dichiarare la parte storica si fosse fatto il tutto, o almeno l'essenziale ad intendere una legge o una istituzione di dritto; mentre l'essenziale, l'idea della cosa istessa non si è nè anche pronunziata. Così s' intende parlare sulle romane germaniche idee di dritto, delle idee di dritto, quali esse in questo o in quel codice si contengono, mentre non idee, ma si apportano solo generali istituzioni di dritto, regole dell'intelligenza, principî, leggi e simili cose. Col non por mente a tale differenza si giunge fino a falsare il punto di partenza, ed a scambiare la dimanda d'una vera giustificazione, in una giustificazione tratta dalle occasioni, dalle conseguenze, dalle presupposizioni, le quali per se nulla valgono, e si giunge a porre il relativo in vece dell'assoluto, l'esterna apparenza in luogo della natura istessa della cosa. Avviene della storica giustificazione, quando l'esterna origine va confusa coll'origine dell'idea, ch'essa inconsapevole produce il contrario di quello che intendeva. Quando l'origine d'una istituzione è determinata perfettamente e si pone in una necessaria conformità alle sue determinate occasioni quando si è adempiuto a tutto quanto richiede la parte storica, consegue, quando questo si ritiene come universale giustificazione della cosa, appunto il contrario, mentre mutate le con-

dizioni, l'istituzione ha perduto ogni espressione e dritto. Così a giustificare i chiostri, quando si ripone il loro merito nella coltivazione e popolazione dei deserti, nella conservazione delle lettere per mezzo dell'istruzione e del trascrivere, ed un tal merito si voglia ritenere come ragione e motivo d'un successivo loro mantenimento, segue dall'anzidetto, che cambiate le condizioni essi addivengono al tutto superflui e senza scopo. Giacchè dunque una storica espressione, designazione e spiegazione dell'origine e della idea d'una cosa, ed una filosofica intelligenza di essa dell'intutto si differiscono, così possono esse guardare una posizione indifferente l'una verso l'altra. Ma giacchè esse una tale posizione non sempre conservano nelle scienze, così apporto io alcun esempio riguardante una tale confusione, come si scorge nel libro del signor Hugo, storia del dritto romano, onde risulta una più ampia illustrazione d'una tal maniera di contrapposti. Hugo apporta, che Cicerone loda le dodici tavole con alquanta considerazione verso i filosofi, mentre il filosofo Favorino le considera, come molti grandi filosofi hanno considerato il dritto positivo. Hugo ripete in tale occasione una volta per sempre, che Favorino comprende le dodici tavole meno di quello che i filosofi comprendano il dritto positivo. Ciocchè riguarda la riprensione del filosofo Favorino per Sesto Cecilio erudito in dritto in Gellio, essa esprime il vero e costante principio della giustificazione d'un dritto puramente positivo. « *Non ignoras*, dice Cicilio a Favorino, *legum apportunitates et medelas pro temporum moribus, et pro rerum publicarum generibus*, *ac pro utilitatem praesentium rationibus, prosque vitiorum, quibus medendum est, fervoribus, mutari auflecti, negue uno statu consistere, quin ut facies coeli et maris, ita rerum atque fortunae tempestatibus varientur. Quid salubrius visum est rogatine illa Stolonis, quid utilius prebiscito Vaconio, quid tam necessarium estimatum est, quam lex Licinia? Omnia tamen haec obliterata et operta sunt civitatis opulentia* ». Queste leggi so-

no positive, in quanto che ripongono la loro espressione e valore nelle esterne condizioni, ed hanno un merito puramente istorico. La saviezza dei legislatori e dei governi, in tutto quanto essi hanno stabilito conformemente alle esistenti condizioni ed ai rapporti del tempo, è cosa la quale appartiene alla ponderazione della storia, e questa sarà più profonda, quanto più il merito di esse leggi si fortifica con delle vedute filosofiche. D'una più ampia giustificazione delle dodici tavole contro Favorino voglio io apportare un altro esempio, mentre Cicilio riproduce in tal caso il perenne falso metodo dell'intelligenza e del suo modo di ragionare, che consiste, nell'apportare per cosa cattiva una buona ragione, ed opinare, ch'essa fosse con ciò rettificata. Per l'orribile legge, la quale dava al creditore dietro il trascorso indugio il dritto di uccidere il debitore, o di venderlo schiavo, e quando i creditori più si fossero, reciderne dei brani, e fra loro in tal modo compartirlo, ed ove uno più o meno ne avesse reciso, ogni dritto sarebbe perduto, (clausola che Shylok di Shaspeare nel mercante di Venezia avrebbe ritenuta come buona, e riconoscente di buon grado accettata) per tale orribile legge apporta Cicilio la buona ragione, che la fede ed il credito venivano in tal modo maggiormente assicurati, e che per l'orrore della legge istessa niuno si sarebbe mai avanzato fino all'esecuzione di essa. Alla sua spensierataggine sfugge non solo la riflessione, che per l'istessa ragione quello scopo, cioè la sicurezza del credito e della fede, rimane annullato, ma egli stesso riporta immediatamente un esempio dell'inefficace forza delle leggi sulla falsa testimonianza a causa delle troppo eccessive pene. Non è da por mente a quello che Hugo pretende, cioè che Favorino non avesse compresa la legge: ciascun fanciullo da scuola sarebbe in istato d'intenderla, ed anche il mentovato Shylok avrebbe compresa la suddetta tanto per lui vantaggiosa clausola. Per comprendere, intendeva forse il signor Hugo solamente tale una capacità d'in-

telligenza, che si appagasse d'una sì fatta legge mediante una buona ragione. Un altro errore viene anche nel medesimo luogo da Cecilio accagionato a Favorino, e tale, che può essere senza rossore confessato da un filosofo, cioè, che un cavallo e non un'arcera dovevasi accordare all'infermo, che volevasi menare in giudizio come testimone, e non solo un cavallo, ma un intero cocchio o carro. Cecilio poteva ricavare da questa legge una più ampia prova della eccellenza e della esattezza delle antiche leggi, che a condurre un infermo come testimone in giudizio estendessero una loro istituzione sino a distinguere non solamente cavallo da cocchio, ma cocchio da cocchio, uno che fosse coperto e ben fornito, da un altro che non fosse sì proprio. Si avrebbe quindi la scelta fra la durezza di qnella legge, o l'insignificanza di queste disposizioni, ma riguardare come poco importanti tali cose e simili illustrazioni, sarebbe considerato come uno dei più grandi errori da tali e simili dotti.

Procede il signor Hugo nel suddetto libro a parlare della rettitudine delle leggi romane; e ciocchè mi ha sorpreso, è il seguente. Dopo che il medesimo ha detto nel trattato dell'intervallo dalla formazione dello stato fino alle dodici tavole, che ci erano in Roma molti bisogni, e quindi era forza lavorare, e di usare in soccorso gli animali da carico e da tiro, come sono fino a noi pervenuti, giacchè la terra era una vicenda di colline e di valli, e la città su d'un colle giaceva, (asserzioni, di cui forse lo spirito di Montesquieu avrebbe dovuto essere appagato, e da cui difficilmente lo spirito rimane colpito), soggiunge, che le condizioni giuridiche erano ben lontane dal soddisfare le più alte esigenze della ragione (e ciò ragionevolmente, mentre il romano dritto di famiglia, la schiavitù presentano ben poco, onde la ragione potesse appagarsi) ma nei tempi seguenti dimentica il signor Hugo di provare, quando ed in che mai avesse il dritto romano soddisfatto alle più alte esigenze della ra-

gione. Dice ancora dei classici giuristi al tempo del più alto perfezionamento del dritto romano come scienza, che è da molto tempo osservato, che essi eransi formati sulla filosofia, ma pochi conoscono (forse ora sono più, stante l'autorità del libro del signor Hugo), che non havvi ragione di scrittori, che tanto meriti di essere pareggiata ai matematici nel concludere dai principî alle conseguenze, ed al creatore della moderna metafisica nell' acconcia maniera di svolgere l'idea, quanto i romani giureconsulti: prova di ciò, che non altrove trovansi tante Tricotomie, quante nei romani giuristi ed in Kant. Quella lodata conseguenza di Leibniz è certamente un' essenziale proprietà della scienza del dritto, come delle matematiche, e di ciascun' altra intellettuale scienza: ma essa ha nulla di commune coll' accontentamento delle esigenze della ragione e colla filosofia. Oltre di ciò l' inconseguenza dei romani giureconsulti e pretori è da riguardarsi come una delle più grandi delle loro virtù, mentre per essa essi declinano dalle ingiuste ed orribili istituzioni, ed astutamente ricorrevano a vuote differenze di parole, (come per esempio chiamavano eredità ciocchè era possesso di beni) per salvare la lettera delle dodici tavole. Ma torna ridicolo assimigliare i classici giureconsulti con Kant solo per alcune trine partizioni, come nei rapportati esempî vedemmo, e questo considerare come svolgimento dell' idea.

III

Il dritto si rapporta in generale allo spirito, ed ha in ispecie sua base e suo punto di partenza sulla volontà, la quale è libera, sicchè la libertà ne costituisce la sostanza e determinazione, ed il sistema del dritto è la sfera della libertà realizzata, la vita dello spirito, da se stesso prodotta, come una seconda sua natura.

La libertà della volontà si potrà meglio esplicare col volgerci

per poco alla fisica natura. La libertà è propriamente una qualità fondamentale della volontà, come il peso della materia. Quando si dice, che la materia sia grave, si potrebbe intendere, che un tal predicato fosse solamente arbitrario; ma egli non lo è, giacchè nulla è non pesante nella materia, che anzi questa è il peso istesso. Il peso forma il corpo, ed è il corpo. Il medesimo a dirsi della libertà e della volontà, mentre tutto quanto è libero, è volontà. Volontà senza libertà è una vuota parola, mentre la libertà è solamente reale come volontà, come subbietto. Per tutto quanto riguarda la connessione della volontà col pensiero, sono a tal proposito a considerarsi le seguenti cose. Lo spirito è in generale pensiero, e per il pensiero si distingue l' uomo dall' animale. Ma non vuolsi pensare, ch' egli si avesse in una tasca il pensiero, in un' altra la volontà, perchè ciò sarebbe una vana immagine. La differenza fra il pensare ed il volere è la medesima che havvi fra un teoretico e pratico modo di operare; essi non sono due potenze, ma la volontà è un ispeciale modo del pensiero, cioè a dire, è il pensiero traducentesi nell' esistenza, è l' impulso di formarsi un' esistenza. Una tale differenza fra il volere ed il pensare può essere espressa nella seguente maniera. Quando io penso un oggetto, io lo elevo a pensiero, e tolgo a lui tutto quanto ha di sensibile; io lo converto in qualche cosa, che addiviene essenzialmente ed immediatamente mia; perchè solo nel pensiero io mi riconosco, io penetro in un oggetto, che non più mi sta di rincontro, ed a cui tolgo tutto quanto di proprio egli in se e contro di me contenea. Come Adamo diceva ad Eva, *tu sei carne dalla mia carne, ed ossa dalle ossa mie*, così dice lo spirito, questo è spirito del mio spirito, ed ogni estraneo elemento è spirito. Ogni rappresentanza è un generalizzare, e ciò si appartiene al pensiero. Quando io Io pronunzio, lascio da banda ogni particolarità, il carattere, il naturale, la conoscenza, l'età. L'Io è dell'intutto vuoto, impercettibile, semplice, ma attivo nella sua semplicità. Il moltiplice quadro

del mondo è avanti di me, io gli sto di rincontro, gli tolgo con un tale procedere tutto quanto egli ha di estraneo, e lo rendo mio. L'Io rende il mondo suo proprio, quando egli lo conosce, ed ancora più quando egli lo pensa. Questo è il teoretico operare. Il pratico al contrario comincia dal pensiero, dall'Io istesso, ed appare sulle prime come contrapposto, mentre comincia da una differenza. In quanto io sono pratico ed attivo, cioè a dire operoso, io mi determino, e determinarmi vale stabilire una differenza. Ma tali differenze, che io stabilisco, rimangono sempre mie, le determinazioni mi convengono, ed i diversi fini ai quali io sono sospinto, mi appartengono. Quando io esterno tali determinazioni e differenze, cioè a dire, le realizzo nell' esterno mondo, esse rimangono sempre mie, sono tali, quali io l' hó prodotte ed eseguite, esse ritengono sempre l'impronta del mio spirito. Se tale è la differenza fra il teoretico e pratico comportare, è ora da assegnarsi il rapporto di entrambi. Il teoretico è essenzialmente contenuto nel pratico; sarebbe contro verità, che l' uno dall' altro fosse disgiunto, mentre non è possibile alcuna volontà senza intelligenza. In contrario la volontà contiene il pensiero in se: la volontà si determina, una tale determinazione è tutta interna: ciocchè io voglio, io me'l rappresento, è obbietto avanti di me. L' animale opera secondo l'istinto, viene sospinto dall' interno, è ancor esso pratico, ma non ha alcuna volontà, mentre egli non si rappresenta ciò che desidera. Egualmente impossibile si è, che l'uomo si comporti teoreticamente o pensi senza volontà, giacchè mentre noi pensiamo, noi già siamo attivi. L' oggetto pensato ritiene sempre la forma dell'esistente, e questa serve di mediazione per la nostra attività. Tali differenze sono ancora inseparabili, esse sono congiunte ed identiche, ed i due momenti rattrovansi in ciascuna attività sia della volontà, sia del pensiero.

In proposito della libertà della volontà cade in acconcio di ricordare quel metodo di procedere nelle conoscenze, di cui si è

fatto parola. Si presupponeva la nozione della volontà, e ciascuno cercava trovare e stabilire una definizione di essa, secondo la maniera della pristina empirica psicologia. La così detta prova della libertà della volontà veniva tratta dai diversi sentimenti e fenomeni della universale coscienza, come a dire il rimorso, la colpa, e simili cose, che solamente si lasciano spiegare colla libertà della coscienza. Più agevole e più breve sarebbe affermare, che la libertà sia da ritenersi come un fatto di coscienza, e che a lei sia da credere. La deduzione, che la volontà sia libera, e che voglia intendersi per volontà e libertà, può, come abbiamo osservato, trovar luogo solamente nella connessione dell'intero. I punti principali di queste premesse, che lo spirito sia in prima intelligenza, e che le determinazioni, ch'esso realizza nel suo svolgimento, cioè a dire il sentimento, la rappresentanza, il pensiero sono la via di manifestarsi come volontà, che come spirito pratico costituisce la più evidente verità dell' intelligenza, questi punti principali ho io stabilito nella mia enciclopedia delle filosofiche scienze, e spero poterle un giorno più diffusamente trattare. Tanto più allora mi farà bisogno presentare, come io spero, un proprio sistema con più fondata conoscenza della natura dello spirito, giacchè, come si è ancor osservato non havvi parte delle filosofiche scienze, la quale rattrovasi in tale abietta e trista condizione, quanto la scienza dello spirito, che si suole communemente psicologia addimandare. Per rapporto ai momenti dell' idea della volontà osservati in questo e nel seguente paragrafo dell' introduzione ciascuno può rimettersi almeno in soccorso della sua immaginazione alla sua propria coscienza. Ciascuno potrà facilmente osservare in se la potenza di astrarsi da tutto, qualunque cosa si sia, potersi determinare, produrre in se e da se stesso qualunque modificazione e trovare l'esempio delle più rimote determinazioni nella propria coscienza.

IV

La volontà contiene in se l'elemento della pura astrazione, o della pura riflessione dell'Io in se, in cui va risoluta ogni limitazione, ogni disposizione sia originalmente esistente, per natura, per bisogni, per desideri ed istinti, o donde si fosse, data e determinata; essa contiene in se l'illimitata, infinita, assoluta astrazione, o generalità, il puro pensiero di se stessa.

Coloro i quali considerano il pensiero, come una particolare speciale potenza disgiunta dalla volontà, anche speciale facoltà, e riguardano il pensiero come in opposizione alla volontà, ed in ispecie alla buona volontà; dimostrano con ciò di nulla intendere della natura della volontà, osservazione, che a tal proposito accadrà sovente di fare. Se il momento qui determinato della volontà, che consiste nell'assoluta possibilità di astrarsi da qualunque determinazione, nella quale l'Io si trova, o ha se stesso collocato, nella franchigia d'ogni limitazione, onde la volontà fosse affetta, se questo volesse ritenersi come libertà, ciò non sarebbe che la negativa, o la libertà dell'intelligenza. È questa un'astratta libertà, la quale si eleva a reale potere ed a passione, rimanendo puramente teoretica, nel religioso fanatismo della pura indiana contemplazione, ma volgendosi alla realtà si converte nel politico o religioso fanatismo di rovinare ogni esistente ordine sociale, o di sbandeggiare ogni individuo sospetto d'un ordine, o di annullare ciascuna novellamente manifestantesi perfetta organizzazione. Solamente quando alcuna cosa distrugge, ha una tale negativa volontà il sentimento di se stessa; essa si persuade di volere uno stato in qualche modo positivo, come per esempio lo stato d'una generale uguaglianza, o d'una commune vita religiosa, ma essa non vuole nel fatto la positiva realtà del medesimo, perchè ciò produrrebbe un certo ordine, una specialità d'istituzioni ed individui, che essa

cerca appunto di annullare, perchè con ciò acquista essa la coscienza di se. Così quello ch' essa sembra volere, può ritenersi per un' astratta immagine, la cui realtà è furia di rovine.

In tale elemento della volontà ho io la potenza di sciogliermi da tutto, rinunziare ad ogni scopo, e di potermi astrarre da ogni cosa. Solamente l'uomo può tutto lasciar perire anche la sua vita; egli può affrontare il suicidio, ma l'animale nol può; questo rimane sempre e solamente negativo, in una a lui estranea modificazione, alla quale può solo abituarsi. L' uomo è il puro pensiero di se stesso, e solo pensando acquista egli la forza di elevarsi ad un universale, cioè a dire di astrarsi da ogni particolare e determinato. Una tale circoscritta libertà, cioè a dire la libertà dell' intelligenza è parziale, ma benchè parziale rimane sempre un essenziale momento, per ciò non è da rigettarsi: ma l'inganno dell' intelligenza consiste nel ritenere questa parziale determinazione come la sola, e la più importante. Sovente s' incontra nella storia una tal forma di libertà. Da un indiano, per esempio, sarà considerato come il più altamente meritevole limitarsi alla pura conoscenza della sua semplice identità con se stesso, rimanersi come una colorata luce nel vuoto spazio del suo interno, in una pura contemplazione, rinunziando ad ogni attività della vita, ad ogni scopo ed immagine. Solo in tal modo si converte l'uomo in Brahma, in tal mòdo più diversità non havvi fra l'uomo finito e Brahma: ogni differenza si perde in tale universale elemento. Più concreta appare una tal forma nell' attivo fanatismo della politica e religiosa vita. Da ciò procede il terribile tempo della francese rivoluzione, in cui ogni distinzione d'ingegno e di autorità doveva essere annullata. Un tal tempo fu un orrore, un trèmuoto, una insofferenza verso ogni particolare esistenza; perchè il fanatismo vuole l'astratto senza alcuna distinzione; e dove differenze si rilevano, esso le riguarda come contrarie alla propria astrazione, e le annulla. Perciò ha il popolo francese nella rivoluzione an-

nullate quelle istituzioni, ch' egli stesso aveva fatte, mentre ciascuna istituzione è in opposizione coll' astratta coscienza dell' eguaglianza.

V

Egualmente è l'Io il passaggio dall' indistinta astrazione alla specificazione, alla determinazione, ed alla rappresentazione d' una cosa o oggetto, sia che questo fosse dato dalla natura, o ricavato dall'idea dello spirito. Col porre se stesso come un determinato si avanza l'Io nell'esistenza in generale, nell'assoluto momento del finito, e della individualità dell'Io.

Questo secondo momento dell'Io è ançor esso negativo; consiste nell' annullare come il primo, cioè nell'annullare il primo astratto e negativo momento. Come il particolare nell'universale è contenuto, così il primo nel secondo momento, mentre questo non è che un ripetersi di quello. Il primo momento non è in realtà il vero infinito, o il concreto universale, ma solo un circoscritto e parziale; benchè egli fosse l'astrazione da ogni determinazione non perciò è indeterminato, ma l'essere astratto e parziale, fa ch' egli limitato, finito e difettoso si fosse. La differenza e distinzione dei due suddetti momenti si rattrova nella filosofia di Fichte, come in quella di Kant. Ma per arrestarci a Fichte, è l'Io nella prima parte della Fichtiana scienza preso come un illimitato, ma dell'intutto positivo: esso è l'universale ed identico dell' intelligenza, sicchè questo astratto dee essere il vero in se, a cui nella seconda parte sussegue il limitato, il negativo, sia per una data esterna limitazione, o per una propria attività dell'Io. Abbracciare l'universale o identico negativo momento dell'Io era un passo successivo, che dovea fare la filosofia; un bisogno di cui coloro nulla sospettano, i quali non giungono come Fichte ad abbracciare col pensiero nel-

la sua permanenza ed astrazione la dualità del finito e dell'infinito.

Questo secondo momento appare come contrapposto: ma esso è da comprendersi in una forma universale: esso appartiene alla libertà, ma non la costituisce intera. L'Io passa da una indistinta indeterminazione ad una distinzione, ad una determinazione, alla rappresentazione d'una cosa, o oggetto. L'Io vuole non solo, ma vuole alcuna cosa. Una volontà, la quale, come fu detto nel precedente paragrafo, vuole solamente un astratto universale, non è volontà. Il particolare, che la volontà vuole, è una limitazione, mentre la volontà per esser tale dee generalmente essere limitata. Che la volontà voglia alcuna cosa, è questo il limitato, il negativo; il particolare è quello, che communemente finito vien chiamato. Generalmente ritiene la riflessione il primo momento, cioè a dire l'indeterminato, come l'assoluto ed il più nobile, il limitato al contrario come una pura negazione d'un tale indeterminato. Ma questo è anch'esso una negazione verso il determinato e finito. L'Io è questa unità ed assoluta negazione. L'indeterminata volontà è egualmente parziale, che la puramente determinata.

VI

La volontà è l'unità di questi due momenti; il particolare in se riflesso, e fatto di nuovo universale, la determinazione la rappresentazione di se stesso, come negativo, determinato e limitato, rimanendo nella propria identità ed universalità, e nella sua determinazione in se stesso concentrandosi. L'Io si determina, quando egli è negativo per rapporto a se stesso; ma come per un tale rapporto, così l'Io è indifferente per una tale determinazione, egli la sente come sua propria ed ideale, come una pura possibilità, da cui esso non viene forzato, ma in tanto si rattrova, in quanto che pone se stesso. Questa è la libertà

della volontà, libertà, che l'idea e la sostanza ne forma, come il peso la sostanza dei corpi.

Ogni coscienza si riconosce come universale, come la possibilità di astrarsi da ogni determinato, come particolare in un particolare oggetto, cosa, e scopo. Ma questi due momenti sono solamente astrazione; il concreto e vero, (e tutto ciò che è vero è concreto) è l'universale di rincontro al particolare, che colla riflessione in se stesso si eleva anche ad universale. Questa unità non è altro che l'idea istessa. Quei due primi momenti, l'astratta volontà, e la volontà determinata sia da stessa o da altro, sono facilmente presentati e compresi, mentre essi non sono veri in se, e sono puramente intellettuali: il vero e speculativo (ed ogni vero in quanto che è compreso può essere solo speculativamente pensato) è quello a cui si arresta l'intelligenza, la quale ritiene sempre l'idea come incomprensibile. La prova ed una più evidente dilucidazione di tutto quanto forma l'interna vita della speculazione, cioè dell'infinito, quest'ultima sorgente d'ogni attività e coscienza si appartiene alla logica, come alla pura speculativa filosofia. Solamente è qui da osservare, che quando dicesì, che la volontà è universale, che la volontà determina se stessa, si ritiene già la volontà come un presupposto subbietto, come un substratum, ma essa non è già esistente, ed universale avanti al suo determinarsi, ed avanti di annullare ed idealizzare una tale determinazione, giacchè essa è prima una interposta attività, e riflessione in se stessa.

Quello che noi propriamente volontà nomiamo, contiene in se i due elementi di sopra menzionati. L'Io è sulle prime una semplice attività, l'universale, che si limita in se medesimo: ma un tale universale si determina, e giacchè egli non più in se stesso si rimane, pone se stesso come un altro, e cessa di essere universale. Il terzo momento consiste in questo, che benchè limitato, benchè determinato, e divenuto quasi altro rimane pure sempre il medesimo in se stesso, e non cessa dal

ritenere la qualità d'universale: è questa la concreta idea della libertà, mentre i due di sopra mentovati momenti sono stati trovati astratti ed incompiuti. Questa libertà ci si appalesa già nella forma del sentimento, come per esempio dell'amicizia, e dell'amore. Qui l'uomo non rimane circoscritto in se stesso, ma volentieri si limita iu un rapporto con un altro, mentre anche in tale limitazione si riconosce il medesimo. In una modificazione non è necessario, che l'uomo si senta modificato, ma sol che consideri l'altro come altro, egli ha già il sentimento di se stesso. La libertà non si ripone nella determinazione o nella indeterminazione, ma è in entrambi. Solo al capriccioso si appartiene la volontà, la quale si limiti unicamente ad uno di questi momenti, mentre egli si crede non libero, quando non possiede una tale volontà. La volontà non si arresta ad un oggetto limitato, che essa prevedeva innanzi, mentre una si fatta circoscrizione e limitazione non è propria della volontà, e la libertà consiste nel volere un oggetto determinato ma in tale determinazione rimanere sempre l'istessa, ed elevarsi di nuovo all'universale.

VII

Le successive particolari determinazioni formano la differenza delle forme della volontà; mentre la determinazione acchiude in se il subbiettivo e l'obbiettivo come esterna immediata esistenza, e la volontà è coscienza, che si forma un mondo esterno, e come individualità che cade nella determinazione segna il procedimento, onde il subbiettivo scopo mediante l'attività e l'uso dei mezzi si traduce in obbiettivo. Nello spirito quale egli è in se e per se, ed in cui la determinazione tutta interna e vera si rimane, il rapporto di coscienza costituisce solo la parte apparente della volontà.

Il considerare le determinazioni della volontà è proprio del-

l' intelligenza, e questa non è operazione puramente speculativa: la volontà non è solamente determinata per rapporto al suo procedimento, ma ancora per rapporto alla sua forma. Il determinarsi dietro una forma è avere uno scopo e seguirlo. Lo scopo è sulle prime solamente interno e subbiettivo, ma esso deve obbiettivo addivenire, e dismettere il difetto della pura subbiettività. Si può qui addimandare in che si riponga un tale difetto. Quando quello, il quale ha difetto, non lo avverte, il difetto non è tale realmente per lui. Per noi l'animale è difettoso, ma non per se stesso. Lo scopo quando solamente subbiettivo si rimane è difettoso, mentre la libertà e la volontà sono l'unità del subiettivo coll'obbiettivo. Lo scopo quindi è da porsi come obbiettivo, e con ciò non gli si accorda una nuova qualità, ma viene solo realizzato per tale, qual' egli è.

VIII

In quanto che le determinazioni della volontà sono sue proprie, e non sono che la sua individualità in se stessa riflessa, ne costituiscono esse il tenore. Questo sotto una data forma addiviene scopo parte interno e subbiettivo nella volontà, che lo ha presente, parte reale e realizzato per mezzo dell'attività, che converte il subbiettivo in obbiettivo.

Un tale tenore o le differenti determinazioni della volontà son in prima immediate. Così è la volontà o solamente in se libera o lo addiviene per noi, o è la volontà nella sua idea. Solo quando essa prende se stessa ad obbietto è per se, ciocchè essa è in se stessa.

Il finito d'una cosa consiste dietro una tale osservazione in questo, ch'essa nel suo svolgimento prende un'esistenza ed apparenza differente da tutto quanto essa è in se e conformemente alla sua idea. A tal proposito due cose sono da osservarsi, che quando un oggetto o una determinazione è compresa solamente

quale essa è in se stessa e nella sua idea, essa non è presa in tutta la sua verità, mentre che una cosa quale essa è nella sua idea tale dee esistere, ed una tale esistenza è una forma propria dell'oggetto; la diversità dell'essere quale esso è in se, e da per se, che trovasi nel finito, fa la sua esistenza ed apparenza (come si apporterà esempio nell'astratta volontà e dritto). L'intelligenza si arresta al semplice momento subbiettivo della libertà, e lo chiama potenza, mentre nel fatto non è che una possibilità. Essa riguarda una tale determinazione come assoluta e perenne, e considera il suo rapporto con tutto quello ch'essa vuole, ed in generale colla sua realtà, solo come un'applicazione ad un dato oggetto, che non si appartenga all' essenza istessa della libertà. In tal modo l'intelligenza si appaga solamente dell'astratto, e non procede fino all' idea ed alla verità istessa.

La volontà che rimane semplice volontà è in se libera, ma egualmente non libera, mentre addiviene veramente libera, quando si pone per un determinato tenore; allora è realmente libera, quando la libertà prende se stessa a suo obbietto. Tutto quanto rimane limitato solo in se stesso, alla sua propria idea è qualche cosa puramente naturale, originale. Ciò si rende più chiaro con un esempio. Il fanciullo è uomo in se, ha la ragione in se, cioè a dire la possibilità della ragione e della libertà, ed è solamente libero in potenza. Ma ciocchè è in potenza, non è in realtà. L'uomo che è ragionevole in se, dee cooperarsi col lavoro, col manifestarsi esternamente, coll' educarsi, ch'egli tale in realtà divenisse qual' egli è in potenza.

IX

La volontà solamente libera in potenza è la volontà primitiva naturale. Le differenti modificazioni, che l'idea se stessa determinante produce nella volontà appaiano nella primitiva volontà d'un tenore al tutto naturale esistenti: queste sono gl' im-

pulsi, i desiderî, gl'instinti, mediante i quali la volontà dalla natura istessa è determinata. Un tale tenore con tutte le svolte determinazioni prodotte da una ragionevole volontà è ragionevole in se, ma abbandonato ad un processo tutto naturale, perde la forma di ragionevole; esso mi appartiene, ma è distinto dalla sua forma, e perciò la volontà è finita.

L'empirica Psicologia numera e descrive quest'impulsi ed istinti, ed i bisogni che ne risultano, come essa nell'esperienza li rattrova, o creda di ritrovarli, e secondo l'usata maniera cerca classificare una tale data materia. Discorreremo in appresso su tutto quanto riguarda l'obbiettivo di tali istinti, e come esso si mostri nella sua verità sotto forma ragionevole, e come acquisti una propria esistenza.

Impulsi, desiderî, istinti ha ancora l'animale, ma questo non ha volontà, e dee cedere agl'istinti, quando nulla di esterno lo contiene. L'uomo al contrario sta come al tutto superiore agl'istinti, e li può come suoi modificare e ritenere. L'istinto è naturale, ma che io lo renda predominante nel mio animo dipende dalla mia volontà, la quale, perchè anch'essa da natura proviene, non può tenersi per iscusata.

X

Il sistema d'un tale tenore della volontà, quale esso è per natura, forma una moltitudine e moltiplicità d'istinti, di cui ciascuno in generale è mio, ma è egualmente universale ed indeterminato, ed a moltiplici obbietti e maniere di contentamento. In quanto la volontà in tale doppia indeterminazione prende la forma della individualità, essa è determinantesi, e solo come volontà determinantesi addiviene essa reale.

XI

Col decidersi si pone la volontà come volontà d'un individuo determinato, ed al di fuori dagli altri distinta. Senza una tale limitazione la volontà naturale rimane inattiva, non ha che un astratto decidersi, ed il suo svolgimento non è l'opera della libertà.

L'intelligenza come pensante rimane universale; ed in se stessa e nel suo procedimento essa si comporta come una universale attività. La volontà benchè essa è per natura universale ed astratta ha sempre l'impronta del me e della mia individualità, non ancora elevata ad una libera universale qualità. Nella volontà comincia la vera limitazione dell'intelligenza, e solo quando essa si eleva di nuovo a pensiero, e dà ai suoi fini una permanente universalità, toglie ogni differenza di forme e di tenore, e si pone come obbiettiva ed infinita. Intendono ben poco della natura del pensiero e della volontà coloro i quali pensano, che l'uomo fosse infinito nella sua volontà, limitato poi nel pensiero. Giacchè pensiero e volontà voglionsi distinguere, il contrario appunto è il vero, e la pensante ragione si converte in volontà, quando essa si determina per un oggetto finito.

Una volontà, che per nulla si determina non è reale volontà; e chi manca di carattere mai giunge a determinarsi. Il motivo del ritardo può riporsi ancora in una delicatezza di animo, la quale pensi, che col determinarsi essa si abbandona nel finito, si limita, e più non è infinita: essa non vuole rinunziare all'intero, a cui intende. Un tale animo è morto, benchè esso si creda di esser bello. Chi vuole alcuna cosa di grande, dice Göethe, dee potersi limitare. Col determinarsi solamente l'uomo si avanza nella realtà, per quanto grave gli torni, giacchè l'infingardaggine non vuole sciogliersi da uno stato naturale, in cui essa conserva una universale possibilità. Ma possibilità non è

ancora realtà. La volontà la quale è sicura di sè stessa non si smarrisce nel finito.

XII

La volontà finita, come ancora l'Io in se stesso riflettendosi, e da se stesso facendosi infinito sta al disopra d'ogni suo tenore, al disopra dei differenti impulsi, come ancora delle altre particolari maniere di realizzarsi e soddisfarsi: al contrario l'Io infinito solamente in potenza va connesso al suo tenore come alle determinazioni della sua natura e della sua esterna realtà, ma indistintamente sia a questo, o a quello. L'istessa volontà in rapporto della riflessione dell'Io in se stesso, è solamente la possibilità di esser mia, o non esserlo: e l'Io è la possibilità di determinarsi fra l'uno e l'altro oggetto, e di scegliere fra queste o quelle esterne determinazioni.

XIII

La libertà della volontà così considerata è arbitrio, in cui si contiene l'indipendenza da ogni astraente riflessione, e la dipendenza da ogni modo o materia proveniente sia dall'interno, o dall'esterno. Quando un procedimento in se stesso necessario si porge alla riflessione come un possibile scopo, l'arbitrio come esso era volontà, si converte in casualità.

La più commune idea che si ha sulla volontà è quella di arbitrio, punto di riflessione fra la volontà determinata solamente per naturali impulsi, e la volontà in se e per se stessa libera. Quando si ode dire, che la libertà consiste in generale nel poter fare tutto quanto si vuole, una tale opinione può essere ritenuta come un difetto totale d'intellettuale educazione, in cui niun presentimento si rivela d'una volontà in se e per se stessa libera, del dritto e della moralità. La riflessione, la coscienza

nella sua unità ed universalità, è l'astratta certezza della volontà sulla sua libertà, ma non è la verità di essa, mentre essa non ha ancora se stessa a suo fine e scopo, e la parte subbiettiva è ancora differente dall'obbiettiva, perciò il tenore d'una tale determinazione di se stessa rimane puramente finito. Sicchè l'arbitrio invece di essere vera volontà si manifesta come contradizione. Nella contesa avuta luogo al tempo, in cui vigeva la metafisica di Wolf, se la volontà fosse realmente libera, o la coscienza della sua libertà fosse un inganno, era dell'arbitrio che si discuteva. Giacchè dunque solo l'astratto elemento della libera determinazione di se stesso havvi nell'arbitrio, l'altro gli è dato, così l'arbitrio quante volte si scambia colla libertà può essere considerato come un'illusione. La libertà in tutte le filosofie riflessive, come nella Kantiana, ed in quella al tutto superficiale di Fries è stata ritenuta per niente altro, che un'astratta interna attività.

Giacchè io ho la possibilità di determinarmi in un modo o in un altro, giacchè io posso scegliere, perciò posseggo io l'arbitrio, che communemente si suole scambiare colla libertà. La scelta che io ho, si ripone nella universalità della volontà, che fa, che io possa render mio un tale a tale altro oggetto. Un tale come particolare obbietto non è identificato con me, è da me disgiunto, ed ha solo la possibilità di divenir mio, come io la possibilità di appigliarmi a lui. La scelta si ripone dunque nell'indeterminazione dell'Io, e nella determinazione d'un oggetto. La volontà è ancor per rapporto al procedimento d'un tenore non libero, benchè essa avesse un infinito elemento in potenza in se: a lei non corrisponde alcun di questi oggetti; in niuno rattrova essa realmente se stessa. Nell'arbitrio havvi questo, che il procedimento non è determinato come mio dalla natura della mia volontà, ma dal caso, che anzi io sono dipendente da un tale procedimento, e tale è la contraddizione che si ripone nell'arbitrio. L'uom volgare si tiene libero, purchè gli sia concesso di

operare arbitrariamente; ma appunto è per l'arbitrio ch'egli non è libero. Quando io voglio il ragionevole, io opero non come particolare individuo, ma conformemente all'idea della moralità in generale: in una morale azione io non fo valere me stesso, ma la cosa. L'uomo quante volte alcuna cosa commette di perverso, lascia predominare la sua individualità. Il ragionevole è il sentiero, nel quale molti s'immettono, e niuno si distingue. Quando grandi artisti compiono un'opera, si può dire, così dee essere; cioè a dire, l'individualità dell'artista è dell'intutto sparita e niuna individuale maniera vi si appalesa. Fidia non ha alcuna particolare maniera: la forma viene, e si rileva da se stessa. Ma peggiore è l'artista, più si distingue egli stesso, la sua individualità ed arbitrio. Non si va al di là dell'arbitrio, ove si considera solo, che l'uomo possa un tale o tale altro oggetto volere: certamente è questa libertà, ma se si tien per fermo che il procedimento da tenere è dato, in tal caso l'uomo è determinato, e per tale riguardo non è più libero.

XIV

La volontà può di nuovo rinunziare a tutto quanto essa determinandosi ha scelto, ma anche con una tale possibilità sopra ciascun altro oggetto ch'essa si rappresenta, e colla potenza di poter procedere in tal modo fino all'infinito, non si scioglie mai dal finito, mentre ciascun suo procedimento è differente dalla forma, e perciò è finito; ed il contrario della determinazione, cioè l'indeterminazione, l'irresoluzione, o l'astrazione rimane un distinto momento egualmente parziale.

XV

La contraddizione dell'arbitrio, che è l'insieme degl'istinti e degl'impulsi, si manifesta in ciò, che questi scambievolmente

si annullano, e che la soddisfazione dell'uno dimanda la soppressione ed il sagrificio della soddisfazione dell'altro: ma giacchè l'istinto non è che la semplice direzione della propria determinazione, senza che alcuna norma si avesse in se stesso, ed il determinarsi dell'arbitrio, che apporta il sagrifizio e la soppressione degli istinti, è tutto capriccioso, così esso ha bisogno del calcolo della ragione per conoscere da quale istinto sia da aspettarsi maggiore soddisfazione, e per giudicare su qualunque altro piacevole riguardo.

E gl'istinti e le inclinazioni sono modi della volontà, e solamente la riflessione sta al di sopra di essi: ma tali istinti divengono essi stessi impellenti; essi si affollano, si urtano, e vogliono tutti essere soddisfatti. Quando io colla noncuranza di tutti gli altri solo ad uno mi appiglio, mi trovo in una limitazione per così dire sopprimente, mentre io rinunzio alla mia universalità, che è l'insieme di tutti gl'istinti. Ma poco giova una pura soppressione degl'istinti, al che l'intelligenza facilmente arriva, essendo che niuna norma può assegnarsi nell'ordinamento di essi, e perciò l'investigazione si perde communemente nel tedio di generali espressioni.

XVI

Dal giudizio sugl'istinti appare, che le permanenti positive determinazioni della primitiva volontà sieno buone: e per ciò dicesi che l'uomo sia naturalmente buono. Ma quando queste naturali determinazioni sono da sopprimere, quando esse sono contrarie e negative alla libertà ed all'idea dello spirito, a tal riguardo dicesi l'uomo naturalmente malvagio. Decisivo per l'una o per l'altra determinazione è in tal punto il subbiettivo arbitrio.

La dottrina cristiana, che l'uomo sia naturalmente cattivo, si eleva al di sopra di quell'altra, che lo considera come buono;

secondo una filosofica interpretazione è essa in tal modo da comprendere. Come spirito è l'uomo un essere libero, ed è sua destinazione di non lasciarsi trascinare dagl' impulsi naturali. L'uomo in uno stato naturale e rozzo, è in una condizione in cui non dee rimanere e donde egli deesi sciogliere. È questo appunto che vuol significare la dottrina sulla colpa originale, senza di cui il cristianesimo non sarebbe la religione della libertà.

XVII

Nell' investigazione sul miglioramento degl' istinti ci si porse l'universale opinione, ch' essi sieno da trarsi dalla loro forma primitiva e naturale, e da sciogliere da un subbiettivo e capriccioso procedimento, e sieno da rimenarsi alla loro sostanziale essenza. Il vero d'una tale indeterminata investigazione si è, che gl' istinti sieno elevati ad un ragionevole sistema di determinazioni della volontà: comprenderli sotto una tale idea è ufficio della scienza del dritto.

Lo svolgimento d'una tale scienza in tutti i suoi singoli momenti, cioè dritto, proprietà, moralità, famiglie, stato, può essere presentato sotto la seguente forma, che l'uomo abbia dalla natura istinto per il dritto, per la proprietà, moralità, per la famiglia e per la società. Ove si volesse avere in luogo d'una tal forma dell' empirica Psicologia una più agevole filosofica forma, è questa secondo quello, che come abbiamo altrove osservato, è passato e passa per filosofia, da rinvenirsi nell' asserzione, che l'uomo trova in se come un fatto della sua coscienza, ch' egli vuole il dritto, la proprietà, lo stato. In prosieguo ci si presenterà un'altra forma dell'istesso tenore di quella, sotto cui si manifestano gl' istinti, e sarà quella dei doveri.

XVIII

La riflessione applicandosi agl'istinti, rappresentandoli, calcolandoli e fra di loro paragonandoli, nei loro mezzi, conseguenze, e nell'intero della loro soddisfazione e felicità vale ad elevarli ad una certa universalità, ed a purificarli in una tale esterna maniera dalla loro rozzezza, e selvatichezza. Questo predominio dell'universalità del pensiero costituisce l'assoluto merito del perfezionamento.

Nella felicità esercita il pensiero la sua potenza sulla potenza naturale degl'istinti, mentre ch' egli non si appaga del momento, ma cerca l'intero della felicità. Ciò è proprio ancora del perfezionamento, il quale rende egualmente predominante un universale. Nell'ideale delle felicità si ripongono due momenti: sulle prime un universale, il quale sta al disopra d'ogni particolare: ma perchè il tenore di questo non è che un universale godimento, qui sorge l'individuale e particolare, come un finito, e quello dee essere di nuovo rimenato all'istinto. Giacchè la felicità si fonda sul subbiettivo, e sul sentimento di ciascuno, l'universale scopo diviene per tale riguardo particolare, ed in lui niuna vera unità è esistente fra il suo tenore e la sua forma.

XIX

La verità d'un tale astratto indeterminato universale, e dell'universale ritrovante la sua determinazione in un oggetto particolare è la volontà, la libertà, l'universale se stesso determinante. Quando essa volontà prende il suo universale, se stessa a suo conseguimento, obbietto e scopo, allora essa è non solamente in se, ma per se stessa libera, è allora la vera idea.

La coscienza della volontà come desiderio, istinto, è pura-

mente sensibile, come il sensibile è in generale la manifestazione e l'esterna esistenza della coscienza. La volontà riflessa ha due elementi, il sensibile, e l'universale pensante. La volontà in se e per se esistente ha se stessa nella sua universalità a suo obbietto, universalità, che altro non è che lo stato, in cui la primitiva naturale determinazione e l'individualità, che con essa va congiunta, sono annullate appena che quella viene dalla riflessione occasionata. Questo elevarsi nell' universale è quello che dicesi attività del pensiero. La coscienza che purifica ed eleva il suo obbietto, procedimento, e scopo fino ad un tale universale, fa questo, come il pensiero traducentesi nella volontà. È questo il punto donde apparisce evidente, che la volontà solamente come pensante intelligenza è vera e libera volontà. Lo schiavo non riconosce il suo essere, il suo infinito, la sua libertà: egli non si riconosce come un essere: egli non conosce se stesso, cioè a dire non pensa se stesso. Una tale coscienza, che col pensiero abbraccia la propria essenza, e con ciò si purifica d'ogni falso ed accidentale, costituisce il principio del dritto, della morale, e della moralità.

Coloro i quali si fanno a trattare filosoficamente del dritto, della morale, e della moralità, e da essi vogliono escludere il pensiero, e li concentrano nel sentimento, nel cuore, nel petto, e nell'ispirazione, pronunziano il più profondo dispregio, in cui sia mai caduto il pensiero e la scienza, mentre la scienza caduta nello scoraggimento, e nel più grande languire s'attiene come a principio alla rozzezza ed alla mancanza della riflessione e per quanto è a lei possibile cerca togliere all'uomo la sua verità, merito e valore.

Dicesi verità in filosofia, quando l'idea risponde alla realtà; il corpo per esempio è la realtà, l'animo l'idea: animo e corpo debbono armonizzare: un uomo morto è pure un'esistenza, ma una non vera, scevra d'idea; e perciò imputridisce il morto corpo. Così la vera volontà ha luogo, quando quello ch' essa

vuole, il suo tenore è identico con se stessa, quando la libertà vuole la libertà.

XX

La volontà in se e per se esistente è veramente infinita, mentre essa ha se stessa a suo obbietto, e non un altro, non è limitata, ma è in se stessa riflessa. Essa non è quindi una pura possibilità, disposizione, potenza, ma realmente infinita, (infinitum actu) mentre l'esistenza dell'idea o la sua esterna manifestazione è il proprio interno.

Quante volte si parla della libera volontà, senza determinare ch' essa è volontà libera in se e per se, si parla solo della capacità alla libertà, o d'una volontà primitiva e finita, e ad onta delle parole e dell' opinione d'una volontà non libera. Quando l'intelligenza riguarda l'infinito come un puro negativo, e come qualche cosa di estraneo, essa crede fargli maggiore onore, quanto più da se lo discosta. Nella libera volontà ha realmente l'infinito realtà e presenza: essa è l'idea a se stessa presente.

Con ragione è stato presentato l'infinito sotto l'immagine d'un cerchio, mentre la retta linea va innanzi, e sempre innanzi, e rappresenta l'infinito solamente negativo, che non è come il vero un ritorno in se stesso. La volontà libera è veramente infinita, mentre essa non è sola possibilità e capacità, ma la sua esterna esistenza è nel suo interno, in se stessa.

XXI

Solo in tale libertà la volontà è tale, quale essa è; essa a null'altro, che a se stessa si rapporta, come ancora si scioglie da ogni relazione di dipendenza da qualunque oggetto esterno. Essa è vera, o per meglio dire la verità istessa, mentre la sua de-

terminazione consiste nel mantenersi a se stessa presente tale qual' è la sua idea, o avere a suo obbietto e realtà l'intuizione di se stessa.

XXII

Essa è universale, mentre ogni limitazione, e particolare individualità è in essa annullata, come quella che si limita solamente alla diversità dell'idea, dell'obbietto o tenore, o sotto altra forma alla diversità della sua subbiettiva esistenza in se e per se, alla sua individualità pensante e se stessa determinante, alla sua universalità istessa.

Le differenti determinazioni dell'universale vengono esposte nella logica (enciclopedia delle filosofiche scienze). Con questa espressione si rappresenta sulle prime al pensiero l'astratto ed esterno: ma per l'universale in se e per se esistente non vuolsi intendere nè l' universale della riflessione, la capacità di pensare un tutto, nè l'astratto, universale, che sta al disopra di ogni particolare, l'astratta identità dell'intelligenza. Ma esso è l'universale concreto in se e per se esistente, la permanente essenza ed idea della propria coscienza, l'idea della libera volontà, come ancora l'universale elevandosi sul proprio obbietto, e svolgendosi in una propria determinazione che è in se e con se stesso identico. L'universale in se e per se esistente è quello che dicesi ragionevole, e quello che può essere solamente compreso in una tale speculativa maniera.

XXIII

Il subbiettivo forma in rapporto della volontà la coscienza, l'individualità, differente dall'idea in se e per se esistente; procede da ciò la subbiettiva forma, l' unità della coscienza con se stessa, in cui essa è l'Io puramente interno, ed in astratto rap-

porto con se stessa, la pura certezza di se stessa come arbitrio e capriccioso conseguimento d'uno scopo desiderato, in generale è essa una forma parziale, giacchè l'oggetto desiderato giusta la sua natura si presenta alla coscienza in prima come oggetto e scopo non conseguito.

XXIV

La volontà, quando prende se stessa a sua determinazione, ed è vera e conforme alla sua idea, è la volontà puramente obbiettiva. Ma l'obbiettiva volontà senza l'infinita forma della coscienza di se stessa, è quella che si limita ad un solo obbietto, o stato, e rimane tale quale essa è naturalmente cioè infantile, innocente, schiava, e superstiziosa. L'obbiettivo è finalmente d'una forma parziale, quando è in opposizione della subbiettiva determinazione della volontà: questa addiviene in prima obiettiva col conseguimento del suo scopo.

Queste logiche osservazioni sul subbiettivo sono qui apportate a solo oggetto di determinare esattamente a loro riguardo, giacchè essi debbono essere in prosieguo sovente usati, ch'egli avviene in loro, ciocchè nelle altre differenti e contrapposte riflessioni, che a causa della loro qualità finita e della loro dialettica natura facilmente si procede fino all'opposto di esse. Come il subbiettivo e l'obbiettivo della volontà debba intendersi, ciò risulterà chiaramente dalla loro connessione coll'intero.

Communemente si crede che il subbiettivo e l'obbiettivo sieno l'uno all'altro contrapposti. Tale non è il caso, giacchè essi non molto l'un dall'altro differiscono. Essi non sono astratte determinazioni, come il positivo, ed il negativo, ma hanno un più concreto significato. Se ci facciamo a considerare l'espressione subbiettiva, questa esprime lo scopo che si appartiene ad un subbietto determinato. In tal senso un'opera puramente subbiettiva è spregevole, giacchè essa non raggiunge la cosa: può anche

una tale espressione estendersi a dinotare il procedimento della volontà, ed in tal caso ha un significato simile a quello di arbitrario. Un subbiettivo procedimento è quello che si conviene solamente al subbietto. Così sono non buone azioni quelle che sono puramente subbiettive. Egualmente è subbiettivo quel vuoto Io, il quale prende se stesso a suo obbietto, ed ha la forza di astrarsi da qualunque altro oggetto. Il subbiettivo ha anche parte una sua propria, parte un'alta significazione, mentre tutto quanto io deggio riconoscere, ha in se la capacità di divenir mio, e di acquistar valore per mezzo mio. Tale è l'infinita esigenza del subbiettivo, cioè di accumulare, e tutto disperdere in questa semplice sorgente del puro Io. L'obbiettivo può essere compreso non meno differentemente. Con esso si può intendere tutto quello che noi ci rappresentiamo, sia reale esistenza, o solamente pensiero: s'intende anche l'immediata esistenza in cui lo scopo si realizza, e fosse pure uno scopo particolare e subbiettivo, noi lo diciamo obbiettivo, quando esso si manifesta. Ma l'obbiettiva volontà è la vera. Così la volontà di Dio, la morale volontà è un obbiettivo. Finalmente può essere anche detta obbiettiva la volontà, la quale è solamente preoccupata dal suo obbietto, volontà infantile, la quale agli altri si affida senza subbiettiva libertà, e schiava, mentre non ancora si riconosce come libera, e perciò non è veramente volontà. Obbiettiva è in tal caso ciascuna volontà, la quale si lascia guidare, ed opera a seconda d'una estranea autorità, senza aver compiuto l'infinito ritorno in se stessa.

XXV

La libera volontà, che vuole se stessa, è l'idea di essa, è l'assoluta determinazione, o meglio l'assoluto istinto del libero spirito, che a lui fosse di obbietto la sua libertà, obbiettiva nel senso, ch'essa costituisce un ragionevole sistema di se stessa,

come nel senso, che la sua vera realtà consiste nell'esistere come idea, e nell'essere volontà in atto, come essa l'è in potenza.

XXVI

L'attività della volontà nel togliere ogni opposizione fra il subiettivo e l'obiettivo, ed il suo scopo da subiettivo rendere obiettivo, ed anche obiettiva se stessa non obliare, una tale attività non si appartiene ad un'astratta forma della coscienza, dove l'obiettivo è solamente un'attività naturale, ma essa è un necessario svolgimento dell'essenziale natura dell'idea, svolgimento, in cui l'idea astratta si determina in tutta la totalità del suo sistema, che come sostanziale è indipendente dalla contradizione d'uno scopo puramente subiettivo e dalla sua realtà, e rimane il medesimo in entrambe queste forme.

XXVII

L'esistenza della libera volontà è il dritto: esso è perciò libertà, idea.

La Kantiana, e l'opinione generalmente ricevuta, che debba ritenersi come legge generale la limitazione della mia libertà o arbitrio, e la coesistenza di essa coll'arbitrio di ciascun'altro, contiene in parte una proposizione al tutto negativa, cioè a dire, quella della limitazione, in parte la positiva, l'universale, o la così detta legge di ragione, l'accordo cioè dell'arbitrio dell'uno coll'arbitrio dell'altro in una conosciuta astratta identità, ed in un principio di contraddizione. La riportata definizione contiene l'opinione diffusa fin dal tempo di Rousseau, secondo la quale la volontà, non come in se e per se esistente, ragionevole, lo spirito non come vero spirito, ma come particolare, individuale, come volontà dell'individuo del suo

proprio arbitrio, e la base prima ed essenziale del dritto. Un tale principio una volta accettato, tutto quanto è ragionevole non può apparire, che come limitativo della libertà, non come permanente ma come puramente esterno. Una tale considerazione è fuori d'ogni speculativo pensiero, essa vien rigettata dalla filosofica idea, come essa ha occasionato nelle menti altrui e nella realtà fenomeni, la cui malvagità trova solo un paragone nella futilità dei pensieri, sui quali essi si fondano.

XXVIII

Il dritto è in generale qualche cosa di santo, solo perchè esso è l'esistenza dell'assoluta idea, d'una sentita libertà. Le forme del dritto ed anche il dovere procedono dallo svolgimento dell'idea del dritto. Contro un dritto in potenza, quindi astratto e limitato, lo spirito il quale ha svolto nella realtà e nella determinazione i successivi momenti contenuti nella sua idea, ha come più concreto, in se più ricco, e veramente universale un dritto molto più elevato.

Ciascun grado dello svolgimento della libertà ha in se un proprio dritto, mentre esso contiene in se l'esistenza della libertà in una delle sue proprie determinazioni. Quando si parla di contraddizione fra la morale, la moralità, ed il dritto, non s'intende con una tale parola che un primo, originale, astratto dritto della personalità. La morale, la moralità, l'interesse dello stato è ciascuno un dritto in se, mentre ciascuna di queste forme è una determinazione ed esistenza della libertà. Esse possono venire in collisione, solo perchè esse sono nella medesima capacità di divenir dritto: ove la moralità dello spirito non fosse ancora un dritto, la libertà in una delle sue forme, essa non potrebbe mai venire in collisione col dritto della personalità, o con qualunque altro, mentre un tale contiene in se l'idea della

libertà, la più alta determinazione dello spirito, verso cui ciascun'altra perde la sua importanza. Ma la collisione contiene ancora quest' altro elemento, ch' essa limita, e perciò l' uno si rende all' altro subordinato: solamente il dritto dello spirito del mondo è illimitato ed assoluto.

XXIX

È qui dalla logica egualmente presupposto il metodo, che nella scienza dell' idea da essa stessa si svolge, ed è causa e perenne svolgimento delle sue determinazioni, e forma il processo dei differenti rapporti, che risultano dall'applicazione dell'universale alla materia già intrapresa.

Io chiamo dialettica il principio semovente dell' idea, che risolve non pure i particolari d'un universale, ma li produce ancora, e non nel senso, ch' essa risolve, confonde, converte d'un modo o d'un altro un oggetto presentato al sentimento ed all'immediata coscienza, e s'intrattiene colle contrapposte conseguenze; negativa maniera d'intenderla, che s'incontra sovente anche in Platone. Solamente la moderna mediocrità può ritenere come ultimo risultato di quella la contraddizione ad un'idea, o come l'antico scetticismo la contraddizione a se stesso, o d'un modo molto debole qualche cosa di approssimativo alla verità. La più alta dialettica dell' idea consiste nel produrre una determinazione, che fosse limitazione e contraddizione, ma occasione ancora ad un positivo tenore e risultato di quella, mentre solo in tal modo forma essa un perenne progresso e svolgimento. Una tale dialettica non è l'esterna manifestazione d' un subiettivo pensiero, ma è l'anima istessa d'un obietto, che trae da se stessa i suoi rami e frutta. Un tale svolgimento dell' idea, che è l'attività propria della ragione si considera dal pensiero come puramente subiettivo, senza alcun' altra cosa in lui riconoscere. Considerare alcuna cosa come ragionevole vale il dire,

non il dare ed applicare dall'esterno una ragione all'oggetto, ma questo considerare come in se stesso ragionevole: qui rattrovasi lo spirito nella sua libertà, è questo il più alto punto della ragione di se stessa consapevole, che forma a se una realtà ed un mondo esistente; e la scienza ha solamente l'ufficio di presentare alla coscienza questo proprio lavoro della ragione.

XXX

Le determinazioni nello svolgimento dell'idea, sono da una parte idee, dall'altra esse prendono forma di esistenza, e perciò la serie delle successive idee si converte in una serie di forme: tali sono esse da considerare nella scienza.

Nel metodo speculativo la maniera dell'esistenza d'un'idea e la sua determinazione sono una e medesima cosa. Ma è da osservare, che i momenti il cui risultato costituisce una più determinata forma dell'idea la precedono come determinazioni di esso nello svolgimento scientifico, ma non come forme nello svolgimento del tempo. Così l'idea, quando viene esternata, e determinata come famiglia, presuppone le determinazioni dell'idea, di cui essa è stabilita come risultato. Ma che queste interne presupposizioni sieno già esistenti come forme, come dritto di proprietà, contratto, moralità, si appartiene questo ad un'altra parte dello svolgimento, che solo in un più alto e compiuto perfezionamento ha portato questi suoi momenti ad una particolare esterna esistenza.

L'idea dee sempre più in se stessa determinarsi, mentre in principio essa non è che astratta. Questa prima astratta idea non può essere soppressa, ma essa addiviene in se stessa sempre più ricca, e perciò l'ultima sua determinazione è la più ricca. Le prime in se stesse esistenti determinazioni pervengono ad una libera e propria esistenza, mentre l'idea ne forma l'anima, che tutto in se comprende, e che per mezzo d'un processo peren-

ne pone le sue proprie differenze. Nè perciò si può dire, che l'idea acquisti qualche cosa di nuovo, ma l'ultima sua determinazione armonizza colla prima. Quando dunque pare che l'idea nell'esistenza si diffonda, ciò non è che un'apparenza, e per tale s'addimostra, mentre tutti i particolari si riflettono di nuovo nell'universale; nelle scienze empiriche si analizza comunemente quello che si manifesta come apparente, e quando si può rimenare il particolare all'universale, ciò si dice Idea. Questo noi non facciamo, mentre noi dobbiamo solo considerare, come l'idea da se stessa si svolge, e sforzarci a nulla aggiungere di proprio pensiero ed opinione. Ciocchè risulta da un tale procedimento è solo una serie di pensieri, e di forme esistenti, a cui può avvenire, che l'ordine della reale apparenza nel tempo sia in parte differente dall'ordine dell'idea istessa. Così non è da dirsi, per esempio, che la proprietà procede la famiglia, ma ciò non ostante quella vuol' essere pria di questa trattata. Qui si potrebbe ventilare la dimanda, perchè mai noi non cominciamo dal trattare il vero più alto, qual' è il concreto; la risposta si è che noi intendiamo vedere il vero nella forma d'un risultato, e perciò essenzialmente si richiede di considerare prima l'astratta idea istessa. Quello che è reale, cioè la forma dell'idea, è per noi conseguente, quand' anche egli fosse primo nella realtà. Il nostro procedimento è tale, che le astratte forme non come esistenti per se stesse, ma come non vere si addimostrano.

PARTIZIONE

XXXI

Secondo i gradi dello svolgimento della volontà in se e per se libera è essa in prima.

A. Astratta nella sua idea, forma allora la personalità, e la sua esistenza è una immediata esterna cosa — forma ancora la sfera del dritto astratto o in potenza.

B. É ancora la volontà dall' esterna esistenza in se riflessa, come subiettiva individualità, determinata verso l' universale — questa parte come interno, ed è il bene, parte come esterno, ed è il mondo esistente; questi due lati dell'idea si completano l'un l'altro. L'idea nella sua partizione o particolare esistenza, il dritto cioè della subiettiva volontà in rapporto col dritto del mondo, e col dritto dell' idea in se e per se esistente costituisce la sfera della moralità.

C. Forma anche l' unità e la verità di questi due astratti momenti, — cioè la pensata idea del bene realizzato nella riflessa volontà, e nell' esterno mondo; sicchè la libertà esiste come sostanza, come realtà e necessità, e come subiettiva volontà; è l' idea nella sua universale esistenza, la moralità.

a. Come spirito naturale diviene famiglia.

b. Nella sua manifestazione forma la cittadina società.

c. È lo stato universale ed obiettiva libertà della particolare e libera volontà, il quale addiviene spirito reale ed organico in un popolo in rapporto con se stesso, in un popolo in rapporto

con altri popoli, e si eleva a spirito universale, ed acquista il più alto dritto nella storia del mondo (1).

XXXII

Quando noi parliamo di dritto, non intendiamo, come si suole communemente intendere il solo dritto cittadino, ma la morale, la moralità, la storia del mondo, che egualmente quì si appartengono, mentre l'idea accoglie in se i pensieri tutti della verità. La libera volontà dee, per non rimanere astratta, dare a se stessa un'esistenza, ed il primo sensibile materiale di questa esistenza sono gli oggetti, cioè l'esterne cose. Questa prima forma della libertà è quella che noi dobbiamo riconoscere come proprietà, esistenza del dritto astratto, a cui non appartengono meno le forme della proprietà, cioè il contratto, ed il dritto nella sua violazione, come delitto, e pena. La libertà, che noi qui abbiamo è quella che nomiamo persona, cioè a dire, il subietto, che è libero per se stesso, e si forma una propria esistenza nelle cose. Ma una tale immediata esistenza non è dell'intutto conforme alla libertà, e la negazione d'una tale determinazione è la sfera della morale: io non sono più libero in queste naturali cose, ma lo sono nella privazione di esse, cioè a dire, lo sono in me stesso, nel subiettivo. È una tale sfera, che forma l'importanza d'ogni mio progetto, intenzione, e scopo, mentre l'esterne cose sono considerate come indifferenti. Il bene, che è qui scopo universale non che solo rimanere nel mio

(1) Avvertiamo i nostri lettori, che non trovando noi altri vocaboli, che meglio corrispondessero a quelli dell' autore, usiamo le due parole, morale, e moralità, in un senso differente: intendiamo esprimere colla prima il sistema teoretico dei doveri degli uomini; colla seconda, quello stato dell' uomo, in cui l'insieme dei doveri non è solo un astratto, ma addiviene ancora concreto, addiviene consuetudine, carattere.

interno, ma vuol'essere ancora realizzato. La subiettiva esistenza richiede, che il suo interno, cioè a dire il suo scopo riceva un'esterna esistenza, o che il bene fosse compiuto esternamente.

XXXIII

La morale, come ancora il primo momento del dritto astratto sono entrambe astrazioni, la cui verità è la moralità. La moralità è l'unità della volontà conforme alla sua idea, e della volontà individuale, cioè a dire del subietto. La sua prima esistenza è tutta naturale, in forma dell' amore, del sentimento, della famiglia: l'individuo ha qui rinunziato alla sua rozza personalità, e si stringe colla sua coscienza ad un tutto. Nel secondo punto la famiglia si smembra, e le membra si mantengono l'un verso l'altro indipendenti, mentre solo il legame degli scambievoli bisogni le unisce. Un tal grado di cittadinanza si è sovente considerato come lo stato. Ma lo stato è il terzo momento, è la moralità, è lo spirito, in cui ha luogo l' infinita armonia dell' indipendenza dell' individuo, e dell' universale esistenza. Il dritto dello stato è perciò al di sopra di qualunque altro: esso è la libertà nella sua forma più concreta: la quale si comprende solo nella più alta ed assoluta verità dello spirito del mondo.

PRIMA PARTE

IL DRITTO ASTRATTO

XXXIV

La volontà in se e per se libera, com' essa è nella sua astratta idea, tal' è nella sua immediata determinazione. A tal riguardo essa è negativa verso la realtà, essa ha una realtà in se astratta, ed a se stessa relativa; volontà individuale d'un subietto. Secondo un tale momento della individualità della volontà questa ha avanti di se un più vasto campo di fini determinati, e come volontà determinantesi ha tutto questo avanti di se come un mondo esterno, primitivo, già esistente.

Quando dicesi, che la volontà in se e per se stessa libera come essa è nella sua astratta idea, tale sia nella sua immediata determinazione, non vuolsi altro intendere che il seguente. La compiuta idea della volontà sarebbe quella condizione, in cui l'idea si fosse perfettamente realizzata, ed in cui l'esistenza di essa non fosse altro che lo svolgimento di se stessa. Ma sulle prime è l'idea puramente astratta, cioè a dire, tutte le determinazioni sono in lei contenute, ma solamente contenute, esse sono solo in potenza, e non ancora svolte nel totale. Quando io dico, io sono libero, ciò è una percezione di se stesso senza alcuna contradizione; in morale al contrario è già una contradizione, giacchè io mi pongo come individuale volontà, ed il bene è universale, benchè si contenesse in me stesso. Qui pone già la volontà la differenza fra il particolare e l'universale, ed è perciò che è determinata. Ma nel principio una tale differenza non esiste ancora, mentre nella prima astratta unità non

havvi alcuno svolgimento; la volontà è ancora nella forma d'un esistenza prima. Il primo progresso che è da fare si è, che una prima indeterminazione si converte in determinazione, mentre l'indeterminazione consiste in questo, che fra la volontà ed il suo tenore non havvi alcuna differenza: ma essa contrapposta ad un determinato oggetto, cade nella determinazione, addiviene determinata, l'astratta identità è quella che qui riceve la determinazione; la volontà addiviene perciò individuale volontà, persona.

XXXV

L'universale d'una tale libera volontà è il semplice e coscienzioso rapporto a se stessa nella sua individualità; il subietto in quanto è persona. Nella personalità si ripone, che Io perfetto come un essere determinato e finito sotto tutti i rapporti (nell'interno arbitrio, istinto e desiderio, come ancora nell'immediata esterna esistenza,) sono un puro rapporto a me stesso, e nel mio essere finito mi riconosco come infinito, universale e libero.

La personalità comincia fin d'allora, che il subietto ha non solo coscienza di se, come essere concreto, ed in certo modo determinato, ma ancora coscienza di se come Io perfettamente astratto, in cui ogni concreta limitazione e relazione vien negata e rigettata. Nella personalità ha luogo la conoscenza di se stesso come obietto, ma elevato all'infinito dal pensiero, con se stesso puramente identico. Gl'individui ed i popoli non hanno ancora una tale personalità finchè essi non raggiungono un tale puro pensiero, e coscienza di loro stessi. Lo spirito in se e per se esistente si distingue dallo spirito apparente in ciò, che nell'istessa determinazione in cui questo è sola coscienza di se ma in un modo puramente naturale, lo spirito ha se stesso come astratto e libero a suo obietto e scopo, ed in tal modo è persona.

XXXVI

La volontà per se stessa esistente o astratta è la persona. Il più nobile dell' uomo si è di addivenire persona. Ma ciò non ostante la pura astrazione della persona è qualche cosa di dispregevole. Dal subietto è la persona essenzialmente differente, giacchè il subietto è solamente la possibilità di addivenir persona, mentre ogni essere vivente è subietto. La persona ancora è causa, onde io mi elevo a tale subiettività, mentre come persona io esisto solo da me stesso: essa è l'individualità della libertà in una pura, propria esistenza. Come persona io mi conosco libero in me stesso, e posso da tutto astrarmi, mentre nulla mi sta davanti che la mia personalità, e pure sono io un essere dell'intutto determinato, così grande, così elevato, in tale posizione, con tutte le altre possibili particolarità. La persona è nel medesimo tempo qualche cosa di nobile e di abietto; si ripone in lei quest'unità del finito e dell'infinito, del limitato e dell'illimitato. L'elevatezza della persona è quella, che può contenere in se una tale contradizione, che nulla ha e potrebbe avere di naturale.

XXXVII

La personalità contiene in generale la capacità del dritto, e costituisce l'idea e l'astratta base del dritto astratto. È comandamento del dritto perciò, sii una persona, e rispetta gli altri come persone.

XXXVIII

L'individualità della volontà è un momento dell'intera coscienza della volontà, ma non contenuto nella personalità astratta.

È essa in vero esistente, ma come distinta dalla personalità, dalla determinazione della libertà; essa è desiderio, bisogno, istinto, capriccioso volere. Il dritto astratto non s' intrattiene con particolari interessi, col mio vantaggio, o col mio bene, molto meno coi particolari motivi determinanti la mia volontà, colla mia intenzione, col mio scopo.

Giacchè l'individualità nella persona non ancora è esistente come libertà, così torna qui indifferente tutto quanto le riguarda. Che alcuno non avesse altro interesse che il suo proprio dritto, fosse anche puro il suo sentimento, ciò è proprio d' un animo e d'un cuore limitato, mentre un elevato sentimento considera una cosa in tutti i suoi rapporti. L'astratto dritto è solo una possibilità, ed è qualche cosa di astratto verso l'intero cerchio dei rapporti. Certamente io sono autorizzato ad usare del mio dritto, ma ciò non è assolutamente necessario, mentre esso è solo una parte dell' intero dei rapporti. Possibilità è in vero l'essere, che ha in se anche il significato di non essere.

XXXIX

Per rapporto alle concrete azioni, ed ai morali rapporti il dritto astratto è solo una possibilità, e perciò le relazioni giuridiche sono solamente una concessione, o comando. La necessità di questo dritto si limita per l' istessa ragione della sua astrazione al negativo, di non offendere la persona, e tutto quanto le riguarda. Perciò non si ha che divieti di dritto, e la positiva forma dei comandamenti di esso prende secondo la sua natura a sua base il divieto.

XL

La determinantesi ed immediata individualità della persona entra in rapporto colla natura già esistente a cui la personalità

della volontà come subiettiva sta di rincontro: ma come in se infinita ed universale ogni contraria limitazione alla sua subiettività è vana. Essa è l'attività capace di annullarla, di formare a se una realtà, o ciocchè vale il medesimo di porre un'esterna esistenza come sua propria.

XLI

Il dritto è in prima l'immediata esistenza, che la libertà forma a se stessa:

A. Il possesso, che è proprietà; — la libertà è qui in generale quella dell' astratta volontà, o pure d'una individuale persona in rapporto solo con se stessa.

B. La persona in quanto che da se stessa si distrae, entra in rapporto con altra persona, ed hanno entrambe proprietà per la scambievole esistenza. La loro identità in se stessa esistente conserva la sua esistenza col passaggio della proprietà dell' uno in quella dell' altro con concorde volontà, e col rispetto del loro dritto nel contratto.

C. La volontà in rapporto con se stessa, differente non da un' altra persona, ma da se stessa, come particolare volontà in opposizione alla volontà in se e per se esistente costituisce l'ingiustizia ed il delitto.

La partizione del dritto in dritto delle persone, delle cose, e delle azioni, ha al pari di molte altre simiglianti partizioni lo scopo di portare ad un ordine esterno la svariatezza della presente inorganica materia. In tale partizione ha luogo la confusione d' immischiare alla rinfusa dritti, i quali presuppongono degli essenziali rapporti come la famiglia, lo stato, ed altri i quali si riferiscono alla pura astratta personalità. Di tale confusione partecipa anche la partizione di Kant tanto generalmente seguita, in dritto delle persone, delle cose, e delle persone usate come cose. Si andrebbe per le lunghe, ove si volesse dimostra-

re l'erroneo e l'irragionevole della partizione del dritto di persone e di cose, che serve di base al dritto romano: il dritto delle azioni riguarda il dritto positivo e non si appartiene ad un tale ordine. Qui evidente si appalesa, che solamente alla persona si appartiene il dritto sulle cose, e perciò il dritto personale è essenzialmente dritto delle cose. Per cose s' intende communemente un esterno alla libertà, fra le quali anche il mio corpo come la mia vita sono da annoverarsi. Questo dritto delle cose è solamente dritto delle persone. Per quello che riguarda il dritto delle persone presso i romani, l'uomo dee essere considerato in un certo stato, dee essere una persona; nelle leggi romane è la personalità al di sopra della schiavitù, è uno stato. In Kant i rapporti di famiglia costituiscono i dritti personali alle cose. Il dritto romano delle persone non è il dritto della persona come tale, ma come individuale persona. In prosieguo verrà dimostrato, che i rapporti di famiglia richiedono quelli della personalità a loro base. E perciò appare come a rovescio, che il dritto della particolare determinata persona fosse trattato prima dell' universale di essa. I personali dritti in Kant sono quelli i quali risultano da un contratto, in cui alcuna cosa si dà e riceve, che formano appunto il dritto alle cose presso i romani. È certamente solo una persona, che ha alcuna cosa da concedere per contratto, come ancora solamente una persona, che da tale concessione alcuna cosa guadagna; ma un tal dritto non si può dire veramente personale: ciascuna specie di dritto si appartiene solo alle persone, ed addiviene obiettivo nel contratto, ma non come dritto nella persona, ma solamente in qualche cosa a lei esterna, in qualche cosa che da lei venga alienata.

LA PROPRIETÀ

XLII

La persona dee dare un' esterna esistenza alla sua libertà, per esistere come idea. Giacchè la persona è la volontà in se e per se esistente in questa prima astratta determinazione, così tutto quanto forma la sfera della sua libertà è determinato come differente e distinto da essa.

La ragione della proprietà non si ripone nella soddisfazione dei bisogni, ma in questo, che in essa si obiettiva la pura subiettività della persona. Quand'anche la prima realtà della mia libertà in un' esterna cosa non fosse che un' imperfetta realtà, l'astratta personalità non può avere alcun' altra astratta esistenza sulle prime, che in una tale immediata determinazione.

XLIII

Tutto quanto è immediatamente differente dal libero spirito è per rapporto a questo ed in se stesso, un esterno, una cosa, non libera, impersonale, e senza dritto. —

La cosa come obiettiva ha due contrarii significati; mentre una volta, quando dicesi, tale è la cosa, conviene ad essa e non alla persona il significato di sostanza; altra volta in rapporto alla persona, ma non come particolare subietto, è la cosa il contrario di sostanza, ed ha una determinazione tutta esterna. Per rapporto al libero spirito, il quale vuol'essere distinto dalla pura coscienza, essa non è in se stessa che un esterno, ed è questa l' idea determinante della natura.

Giacchè alla cosa manca la subiettività, essa non è solo per rapporto al subietto, ma in se stessa esterna. Tempo e spazio sono in tal maniera esterni. Io come essere sensibile sono esterno nello spazio e nel tempo, in quanto io ricevo le sensibili percezioni da qualche cosa, la quale è in se stessa esterna: l'animale può guardare, ma esso non prende l'anima propria a suo obietto, ma un esterno.

XLIV

La persona, come immediata idea, e perciò come individuale sostanza ha una naturale esistenza parte in se stessa, parte in cose, a cui essa si rapporta come ad un mondo esterno. Di tali cose, le quali sono capaci di addivenirle da per loro immediatamente senza l'intermedio della volontà, qui si tratta in rapporto della persona.

Spirituali capacità, scienze, ed arti, anche religiose cose, come prediche, messe, preghiere, benedizioni in consacrate cose addivengono pari obietto di contratto, riconosciuta materia nella bilancia della vendita e della compra. Si può dimandare, se l'arte, la scienza, la capacità di pronunziare una predica, di leggere una messa, e simiglianti sieno cose; s'incontra della difficoltà nel ritenere come cose, tali potenze, conoscenze, e capacità; ma giacchè si tratta e si contrae su un simigliante possesso considerato da una parte come cosa, dall'altra come un'intimo e spirituale, può l'intelligenza trovarsi in imbarazzo per la giuridica qualificazione di esse, giacchè su loro pesa la contradizione, che fossero cosa o non cosa. Conoscenze, scienze, ingegno sono certamente proprii del libero spirito, ed un interno a lui e non esterno; non perchè egli può dar loro mediante l'espressione un'esterna esistenza, e questa alienare, è perciò ch'essi sono qualificati come cose. Essi non lo sono d'un modo immediato, ma lo divengono per mezzo dello spirito, che

traduce il suo interno in una esterna immediata esistenza. Secondo le ingiuste ed immorali disposizioni del dritto romano i fanciulli erano cose in rapporto del padre, e questi era in un giuridico possesso dei suoi figli, benchè egli stesse sempre in un morale rapporto di amore tra loro, rapporto che dovea essere molto affievolito da una tale ingiustizia. Avea luogo a tal proposito una benchè dell'intutto ingiusta confusione delle due qualità di cosa e non cosa. Nel dritto astratto, che prende a suo obietto solamente la persona come tale, come ancora il particolare, che appartiene all'esistenza ed alla sfera della sua libertà in quanto che questa da quella è divisibile, e dell'intutto differente, sia che ciò faccia una sua essenziale determinazione, o la riceva per mezzo della subiettiva volontà, le spirituali capacità, scienze, ed altre sono considerate dal lato del loro giuridico possesso, senza che fosse qui da menzionarsi il possesso del corpo e dello spirito, che viene migliorato dall'educazione, dallo studio, dall'abitazione, e costituisce un'interna proprietà dello spirito. Per parlare del passaggio d'una tale spirituale proprietà nell'esterno, in cui essa prende qualità di giuridica proprietà, torna necessario parlare in prima dell'alienazione.

XLV

La persona ha il dritto di fissare la sua volontà su qualunque cosa, onde questa mia diviene, serve all'essenziale scopo della volontà, mentre essa n'è priva, e riceve dalla mia volontà la determinazione, e l'anima: è questo l'assoluto dritto dell'appropriazione dell'uomo sulle cose.

Quella filosofia, la quale attribuisce alle singole cose, all'impersonale una realtà, una propria esistenza, come anche quella la quale afferma, che lo spirito non possa nè scoprire la verità, nè conoscere che mai fosse la cosa in se stessa, viene evidentemente contradetta dal rapporto della libera volontà verso le co-

se. Se le così dette esterne cose hanno per la coscienza, per la percezione, e per l'immaginazione l'apparenza d'una propria esistenza, la libera volontà al contrario n'è l'idea, cioè la verità d'una tale realtà.

Tutte le cose possono divenire proprietà dell'uomo, mentre la libera volontà come tale in se e per se esistente, e come a loro contrapposta, non ha una tale qualità. Ciascuno ha ancora il dritto di convertire la sua volontà in cosa, o la cosa a sua volontà, il che vuol dire con altre parole, annullare la cosa, e trasformarla in sua propria, mentre la cosa come esterna manca di scopo, manca dell'infinito rapporto di se a se stessa, ed è solo un esterno. Tale è ancora l'animale, e perciò è una cosa. Solamente la volontà è l'infinito, l'assoluto, mentre ogni altro oggetto è un relativo in rapporto con essa. Appropriare val dire, manifestare l'altezza della mia volontà in rapporto colle cose, e dimostrare, che queste non esistono da loro stesse, nè hanno un proprio scopo. Una tale manifestazione avviene, giacchè io ripongo in una cosa uno scopo differente da quello, ch'essa si avea originalmente, io trasfondo nella mia proprietà un' altra anima da quella ch' essa avea, io soffio in essa l'anima mia. La libera volontà è perciò idealismo, essa non considera, nè ritiene le cose, come sono in loro stesse giacchè esse rivestono solamente una forma finita, mentre il realismo le dichiara come assolute. Già l'animale contradice ad una tale realistica filosofia; esso consuma le cose, e con ciò da a divedere, ch' esse non hanno un' indipendente, assoluta esistenza.

XLVI

Quando io ho alcuna cosa nel mio esterno potere, ha luogo il possesso, così ancora un particolare possesso, quando io rendo mia alcuna cosa per i miei naturali bisogni, istinti, e voleri. Che io come libera volontà rimango nel possesso a me stessa presen-

te, e come reale volontà, costituisce ciò il vero ed il retto, e la determinazione della proprietà.

La proprietà è in rapporto col bisogno, mentre questa è usata sulle prime come mezzo. La vera considerazione si è, che havvi uno scopo essenziale che si trasfonde dalla libertà alla proprietà, esistenza prima di essa.

XLVII

Giacchè nella proprietà la mia volontà si obiettiva come individuale e personale, così quella prende il carattere di privata e commune proprietà, che secondo la sua natura può essere posseduta spartita, e conserva la qualità d'una divisibile communità, a cui non partecipare è cosa dipendente dall'arbitrio.

L'uso di elementari obietti non è per sua natura capace di essere convertito in particolare possesso. Le leggi agrarie in Roma contengono una contradizione fra la commune e privata proprietà; l'ultima come la più ragionevole dovea averne il di sopra benchè a costo di molti dritti. La proprietà fidecommissaria di famiglia, è un punto, a cui il dritto della persona e della privata proprietà contraddice. Ma le quistioni che riguardano la privata proprietà possono essere subordinate ad una più alta sfera di dritto, ad un pubblico interesse, allo stato, come accade della privata proprietà caduta nelle morte mani di una così detta morale persona. Ma tali eccezioni non sono fondate sul caso, sull'individuale arbitrio, o interesse, ma solamente sul ragionevole organismo dello stato. L'idea del platonico stato contiene come universale principio un' ingiustizia verso la persona considerata come incapace di privata proprietà. L'immaginazione d'una santa, o amichevole, ed anche sforzata fratellanza degli uomini nella communione dei beni e nell'abdicazione della privata proprietà può di leggieri presentarsi come buona al sentimento, che disconosce la natura della libertà, dello spi-

rito, e del dritto, e non lo comprende in tutti i suoi particolari momenti. Per quello che riguarda la morale e la religione Epicuro vietava ai suoi amici di effettuire un tale legame di communione, mentre in contrario esso addimostra una diffidenza, e coloro che l'un dell'altro diffidano, non sono amici.

Nella proprietà la mia volontà è personale, come ancora la proprietà si trasforma a seconda della mia volontà. Giacchè io do alla mia volontà un' esistenza per mezzo della proprietà, così pure dee la proprietà avere la determinazione di essere la mia esistenza, di essere mia. È questa l'importante dottrina sulla necessità della privata proprietà. Quando vengono fatte delle eccezioni in considerazioni dello stato, è questo solo che può farle: sovente è stata anche ristabilita la privata proprietà da questo istesso, specialmente nei tempi presenti. Così per esempio molti stati hanno con ragione annullato i chiostri, mentre le communità ai giorni d'oggi non hanno maggior dritto alla proprietà di quello che s' avesse l'individuo.

XLVIII

Come persona io sono un essere per natura individuale, ciò vuol dire, in una più ampia significazione, io sono vivente in questo organico corpo, il quale secondo la sua natura costituisce la mia indivisa esterna esistenza, la reale possibilità d'ogni maggiore determinata esistenza. Ma come persona ho io il mio corpo e la mia vita solo in tanto che io ne ho la volontà.

Che io esista non come un essere per se stesso esistente, ma come un essere naturale, che io sia vivente ed abbia un organico corpo, si rapporta all'idea della vita, ed a quella dello spirito, come anima, momenti che vengono rilevati dalla filosofia naturale.

Io ho queste membra, la vita, solo perchè io voglio: l'animale non può se stesso mutilare, o uccidere, come l' uomo.

Gli animali hanno in vero se stessi in possesso, la loro anima è in possesso del loro corpo, ma essi non hanno alcun dritto alla loro vita, mentre non lo vogliono.

XLIX

Il corpo, finchè egli rimane un' esistenza al tutto naturale, non è armonico collo spirito; per divenire un organo ubbidiente, un mezzo animato, dee prima esser preso in possesso da lui. Ma per rapporto agli altri io sono essenzialmente libero nel mio corpo, giacchè io lo posseggo da natura.

Finchè io sono un essere vivente e libero nel corpo, questa vivente esistenza non dee essere abusata come bestia da soma. Quand' io vivo, la mia anima, cioè a dire l'idea, o più altamente tutto quanto è libero, ed il corpo non sono distinti, questo è l'esistenza della libertà, ed io mi sento in lui. È perciò solo una vuota sofistica intelligenza quella la quale può fare la distinzione, che la cosa in se, l' anima non venga nè toccata, nè offesa, quando il corpo è abusato, e l'esistenza della persona assoggettata alla violenza d' un altro. Io posso fuori della mia esistenza in me stesso riflettermi, ed essa considerare come puramente esterna, distrarmi da ogni particolare sentimento, ed essere libero nelle catene. Ma è questo l'effetto della mia volontà: per rapporto agli altri io vivo nel mio corpo: libero agli occhi degli altri io sono in quanto che sono libero nel corpo: è un identico principio. La violenza usata dagli altri al mio corpo, è violenza fatta a me.

Che io senta l'impressione e violenza fatta al mio corpo, come immediata reale e presente, è questo, che costituisce la differenza fra una personale offesa, ed il danno cagionato ad una mia esterna proprietà, mentre in questa la mia volontà non ha alcuna immediata presenza e realtà.

L

Per tutto quanto riguarda le esterne cose, è ragionevole, che io possegga della proprietà: le particolarità di questa si riferiscono ai fini subiettivi, ai bisogni, all'arbitrio, alle capacità, all'esterne occasioni; da ciò dipende il possesso come tale, ma le singole parti nella sfera dell'astratta personalità non sono ancora identiche colla libertà. Che e quando io posseggo, è ciò un fortuito caso di dritto.

Nella personalità sono eguali le differenti persone, ove qui di più volesse parlarsi, mentre una tale differenza non ancora ha luogo. È questo un vuoto principio, giacchè la persona è un astratto non ancora particolarizzato e determinato. L'eguaglianza è l'astratta identità dell'intelligenza, ad essa s' attiene il pensiero riflesso, ed uno spirito finito. L' eguaglianza qui non sarebbe, che l'eguaglianza dell'astratta persona come tale, fuori della quale tutto quanto riguarda la proprietà è subordinata alla forma dell'ineguaglianza. Il desiderio alcune volte esternato d'un eguale partizione della proprietà, e degli altri beni esistenti è un pensiero tanto più vuoto e vano, quanto che in tali distinzioni cade non solo l'esterna fenomenica natura con tutte le sue particolarità e differenze come ancora la ragione organicamente svolta. Non è da parlarsi dell'ingiustizia di natura per l'ineguale partizione del possesso e dei beni, giacchè la natura non è libera, e perciò nè ingiusta, nè giusta. Che tutti gli uomini debbono avere i loro proventi a soddisfare ai bisogni, è questa parte un morale ed indeterminatamente espresso, ed in vero un bene inteso desiderio, ma come puramente tale non ha nulla di obiettivo, parte è il provento ben' altra cosa, che il possesso, ed appartiene ad un' altra sfera, alla cittadina società.

L'eguaglianza, che si vorrebbe applicare alla partizione dei beni, sarebbe di nuovo in breve tempo annullata, mentre que-

sti dipendono dall'individuale diligenza. Ciocchè non si lascia applicare, non dee essere applicato. Gli uomini sono certamente eguali, ma solamente come persone, cioè a dire, relativamente alla sorgente del loro possesso; in conseguenza di che dovrebbe ciascun uomo avere proprietà. Ove di eguaglianza volesse parlarsi, è una tale eguaglianza, che fa d'uopo aver presente; a cui è estranea la particolare determinazione, la dimanda, che cosa io posseggo. Falsa è l'affermazione, che la giustizia addimanda, che la proprietà di ciascuno dovesse essere eguale, mentre questa impone solamente, che ciascuno avesse della proprietà. Che anzi l'individualità richiede con ragione l'ineguaglianza, ogni eguaglianza non sarebbe che ingiustizia. È del tutto naturale, che gli uomini aspirino ai beni degli altri, ma questa è ingiustizia, mentre tutto quanto è giusto rimane indifferente verso l'individualità.

Che la cosa si appartenga a colui, che per caso primo nel tempo la prende in possesso, senza che un secondo potesse appropriarsi ciocchè già è divenuta proprietà d'un altro, è questa una immediata evidente anzi superflua affermazione.

Le qui apportate considerazioni si riferiscono in generale al principio, che la personalità dee avere un' esistenza nella proprietà. Che il primo possessore ne sia ancora il proprietario, ciò scaturisce da quello che si è detto di sopra. Il primo non è il vero proprietario, solo perchè esso è primo, ma perchè è libera volontà, mentre sol perchè un altro a lui sopravviene è egli primo.

LI

A costituire la proprietà, come esistenza della persona non è sufficiente un intimo pensiero o volere, che alcuna cosa mia fosse, ma è necessaria l'occupazione del possessore. L'esistenza che la volontà riceve in essa, acchiude in se il modo, onde es-

sa venga dagli altri come tale riconosciuta. Che la cosa, di cui io posso prendere possesso, sia senza possessore, è una in se stessa evidente negativa condizione, che ricorda un anticipato rapporto verso gli altri.

Che la persona riponga la sua volontà in una cosa, forma questo in prima l'idea della proprietà, e tutto quanto consegue non è che la realtà di essa. Il mio interno volere, il quale dice, che alcuna cosa sia mia, dee essere anche riconoscibile per gli altri. Rendo io alcuna cosa mia, io attribuisco ad essa un tal predicato, che dee apparire in una forma esterna, e non rimanere nella mia intima volontà. Fra fanciulli suole avvenire, che questi appalesano la loro prima volontà contra l'occupazione degli altri, ma fra gli uomini un tal volere non è sufficiente, mentre torna necessario deporre la forma subiettiva ed elevarsi all'obiettiva.

LII

L'occupazione converte a mia proprietà la materia della cosa, mentre la materia non appartiene a se stessa.

La materia mi si oppone mentre essa non è altro che opposizione, e mostra la sua astratta esistenza allo spirito solamente sensibile, (in un modo al tutto inverso si ritiene l'esistenza sensibile dello spirito per la concreta, ed il ragionevole per lo astratto), ma per rapporto alla volontà e proprietà l'esistenza della materia non ha alcuna verità. L'occupazione qual fatto esterno, onde l'universale dritto di appropriazione viene realizzató, è in connessione colla fisica forza, astuzia, capacità, mezzi in generale, onde si perviene in un modo corporeo al possesso di alcuna cosa. Per le differenti qualità delle cose naturali la loro appropriazione e possesso può avvenire in maniere infinite e svariate, e contiene egualmente in se infinite limitazioni e casualità. Oltre di che la specie e gli elementi primi non possono

essere oggetti appartenenti a personale individualità: per divenirlo, e per poter essere ritenuti, è necessario che quella fosse particolarizzata: un soffio di aria, un sorso di acqua. Nell'impossibilità di prendere in possesso l'esterna specie come tale, come ancora l'elementare, non è l'esterna fisica impossibilità quella che è da riguardarsi come l'ultima, mentre è da considerarsi, che la persona come volontà si determina per il particolare, e come la persona è egualmente una immediata individualità, essa come tale si rapporta all'esterno, come ad oggetto particolare. L'appropriazione e l'esterno possesso diviene perciò in un modo infinitamente vario più o meno indeterminato ed imperfetto. Ma sempre è la materia non senza una qualche essenziale forma e solo perciò è essa qualche cosa. Il.consumo come mezzo di nudrimento è una identificazione, e trasformazione delle naturali qualità delle cose, per le quali esse prima del consumo sono quelle che sono. L'educazione del mio corpo alle differenti capacità, come l'educazione del mio spirto è egualmente una più o meno perfetta appropriazione ed identificazione: lo spirito è quello che io posso il più perfettamente appropriarmi. Ma la realtà dell'appropriazione è differente dalla proprietà, la quale è compiuta per mezzo della libera. volontà. In quella la cosa niente di proprio in se ritiene, mentre nel possesso, come rapporto tutto esterno, sempre qualche cosa avanza. Il pensiero dee signoreggiare il vuoto astratto d'una materia senza qualità, che nella proprietà dee rimanere al di fuori di me, e proprio alla cosa.

Fichte ha ventilata la dimanda, se mai la materia mi appartiene, quand'io le do una forma. Avverrebe secondo lui, che ov'io formassi dall'oro un bicchiere, sarebbe in libertà di ciascuno di prendere l'oro, purchè egli non ne cancellasse il lavoro. Per quanto strano è questo al pensiero, egualmente una tale distinzione riesce nel fatto un vuoto sofisticare, giacchè quando io prendo in possesso un campo e lo coltivo, non è solo

il solco di mia proprietà, ma la superficie e la terra ancora, che l'è connessa. Io intendo prendere in possesso questa materia, l'intero, ed essa non rimane senza proprietario, non rimane propria a se stessa. Giacchè quand' anche la materia rimanga estranea alla forma, che vien data all'oggetto, è sempre la forma un segno, che la cosa mi si appartiene: essa non rimane estranea alla mia volontà, non estranea a quello che io ho voluto. Non havvi perciò nulla in essa, che potrebbe esser preso in possesso da un altro.

LIII

La proprietà è determinata dal rapporto della volontà alla cosa: questa costituisce l'immediato possesso, quando come positiva ha la sua esistenza nella cosa, che è negativa verso di essa; quando la volontà addiviene regola della cosa ne ha l'uso; quando in se stessa dalla cosa si riflette, ha luogo l'alienazione.

L' APPROPRIAZIONE

LIV

L'appropriazione è ora una immediata corporale occupazione, ora trasformazione, ora designazione.

Questi modi di possesso contengono il passaggio da una particolare, ad una universale determinazione. La corporale occupazione può solo aver luogo in un singolo oggetto, mentre la designazione è l'occupazione per mezzo di segni. Io mi ci rappresento, e voglio che fosse mia la cosa intera, e non solo la parte che io corporalmente prendo in possesso.

LV

La corporale occupazione è dalla parte sensibile la maniera la più evidente, mentre io in tale possesso mi fo immediatamente presente, e perciò la mia volontà è egualmente riconoscibile; ma in generale essa è subiettiva, passaggiera, e per l'estensione, e per le naturali qualità degli oggetti grandemente limitata. Mediante la connessione che io posso stabilire fra alcuna cosa, e quelle già a me proprie, o ciò avvenga d'un modo fortuito o con altri mezzi, la sfera di questo possesso viene in qualche modo dilatata.

Meccaniche forze, armi, ed istrumenti aggrandiscono il cerchio dei miei beni. Le accessioni, come quelle del mare e del fiume, che bagnano la mia terra, d'una terra utile alla caccia, alla pastura, e ad altro uso, che si confina colla mia ferma proprietà, l'accessione delle pietre, e d'altri minerali nel mio

campo, tesori, ed accessioni, le quali si succedono inprevedutamente e casualmente, come ancora le cosi dette alluvioni, il feto è anche un' accessione ai miei beni, ma come un organico rapporto non è un esterno provento ad un'altra cosa da me posseduta, e perciò di ben altra natura, che le anzidette, tutte queste sono in parte connesse possibilità di prendere alcuna cosa in possesso, o di utilizzarla a favore d'un possessore contro di un altro, parte possono considerarsi come fortuiti fenomeni della cosa, in cui essi si sono avverati. Sono questi in generale esterni congiungimenti, i quali non vengono occasionati dall' idea e dalla vita istessa. Esse giungono arbitrarie all' intelligenza, quando questa si fa ad apportare ed a ponderare le ragioni e le contro ragioni, ed a decidere delle leggi positive, e d'una maggiore o minore importanza o non importanza di rapporto.

L'occupazione è un modo al tutto particolare; io non prendo in possesso più di quello che io posso occupare col mio corpo, mentre l'esterne cose sono d'una estensione maggiore di quelle che io posso abbracciare. Quando io alcuna cosa prendo in possesso alcun' altra va congiunta con essa. Io mi avvalgo nell' occupazione delle mani, la cui potenza va ancora al di là. La mano è quel grande organo, che l' animale non ha, e ciocchè io con essa prendo può essere anche mezzo a maggiori acquisti. Quand' io alcuna cosa posseggo, l' intelligenza si fa presente, che non pure quello che è da me immediatamente posseduto, ma tutto quanto ne dipende mi si appartiene. In questo è necessario che decida il dritto positivo, mentre dall' idea non si lascia niente altro rilevare.

LVI

La determinazione, che alcuna cosa sia mia, riceve mediante la trasformazione un' esterna esistenza, e cessa alla mia presen-

za di essere limitata in questo spazio ed in questo tempo, alla presenza della mia intelligenza e volontà.

La trasformazione è l'appropriazione che meglio risponde all'idea, mentr' essa unisce in se il subiettivo e l'obiettivo. Del resto essa varia all'infinito stante la naturale qualità degli oggetti, e la diversità dei fini subiettivi. Appartiene qui ancora la formazione di qualunque cosa organica, per mezzo della quale tutto quanto io eseguo in una cosa, non rimane esterno, ma viene assimilato ad essa; come per esempio il lavoro della terra, la cultura delle piante, il domare, il pascere, e nudrire, degli animali, come ancora gl'idonei preparativi per l'uso delle elementari materie e forze, apparecchiata azione d'un corpo su d'un altro.

Una tale trasformazione può presentarsi sotto forme le più differenti. Il campo che io coltivo, ne addiviene trasformato. Per rapporto a tutto quanto è inorganico, la trasformazione non è sempre diretta. Quand' io per esempio costruisco un mulino a vento, io non trasformo l'aria ma costruisco una forma per l'uso di essa, la quale perciò non rimane di mia proprietà, mentr' io non l'ho trasformata. Quand' io risparmio l'animale, ciò può essere considerato come una specie di formazione di esso, mentre havvi un guadagno nella conservazione dell'obietto. Al certo è l'addestramento degli animali una formazione di essi più diretta, e più da vicino da me occasionata.

LVII

L' uomo per tutto quanto riguarda la sua immediata esistenza è un essere di natura esterno alla sua idea: solo coll' educazione del suo corpo e del suo spirito, la sua coscienza si riconosce come libera, prende se stessa in possesso, ed egli stesso addiviene sua proprietà in opposizione agli altri. Una tale appropriazione consiste nel tradurre nella realtà, tutto quanto pri-

ma non è giusta la sua idea, che possibilità, capacità, disposizione; onde allora in prima si pone l'uomo come suo, come obietto, e come differente dalla semplice coscienza, e diviene quasi capace di prendere la forma di cosa.

Le affermate giustificazioni della schiavitù con tutte le altre ragioni, cioè a dire fisica violenza, prigionia di guerra, salvazione e conservazione della vita, nudrimento, educazione, benefizii, un proprio acconsentimento, come ancora la giustificazione del dispotismo, e tutte le istoriche riflessioni sul dritto della schiavitù e del dispotismo si fondano sul motivo, che l'uomo vien considerato come un essere puramente naturale, ed in una esistenza la quale non risponde alla sua idea.

L' affermazione dell'assoluta ingiustizia della schiavitù scaturisce dall' idea dell' uomo come spirito, come in se stesso libero, in ciò solamente difettosa, ch' essa considera l'uomo come sciolto totalmente dalla natura, o ciocchè vale il medesimo, considera l' idea nel suo stato immediato, e non come essa è nella sua realtà. Questa antinomia come ogni altra si fonda sull' astratto pensiero, che i due momenti dell' idea vadano disgiunti, ciascuno da se, e perciò non corrispondente all' idea, ed affermati e ritenuti nella loro falsità. Il libero spirito non consiste in questo di rimanere solamente idea, o a se stesso limitato, ma di deporre questa astrazione di se stesso, e la sua immediata naturale esistenza, e darsi un' esistenza tutta propria e libera. Quella parte dell' antinomia, la quale s'attiene all'idea della libertà, ha perciò la preferenza, mentre essa contiene il vero punto di partenza, ma solamente il punto di partenza, mentre l'altra parte la quale s' arresta all'esistenza vuota dell' idea, smarrisce il retto e ragionevole punto di veduta. Il punto fondamentale della libera volontà, donde il dritto e la scienza del dritto ha principio si eleva al di sopra del falso, secondo il quale l'uomo non è che un essere di natura, o un'idea solamente in se stessa esistente, e perciò capace di schiavitù.

Questa prima non vera opinione riguarda lo spirito nel primo momento della sua coscienza, e lo svolgimento dell'idea, e della libertà condanna il dispotismo, e la schiavitù. Ma che lo spirito obiettivo, che costituisce il procedimento del dritto non debba esser compreso solamente nella sua subiettiva idea, e perciò è necessario affermare che l'uomo non sia in se e per se fatto per la schiavitù, questo si rileverà chiaramente, quando sarà riconosciuto, che la libertà ha la sua vera esistenza nello stato.

Che si tenga per fermo, che l'uomo sia in se e per se ragionevole, e verrà con ciò condannata la schiavitù. Ma che alcuno divenga schiavo, ciò dipende dalla sua propria volontà, come dalla volontà d'un popolo il quale si lascia soggiogare. La schiavitù manca al passaggio che fa l'uomo dello stato di natura ad uno stato veramente morale; essa è propria d'un mondo, dove l'ingiustizia e la schiavitù trova necessariamente il suo luogo.

LVIII

L' appropriazione non reale per se stessa, ma solamente rappresentante la mia volontà è un' impronta su d' una cosa, che vale a significare, che io ho riposto la mia volontà in essa. Un tal modo di appropriazione è per la sua obiettiva estensione ed espressione molto indeterminato.

L'appropriazione per segni è la più perfetta fra tutte, mentre anche gli altri modi hanno più o meno la realtà di segni in loro. Quando io alcuna cosa prendo o trasformo, ciò non è che un segno ad escludere gli altri, ed a dimostrare, che io ho riposta la mia volontà nella cosa. L'idea del segno si è che la cosa non vale più per quello che essa è, ma per quello ch'essa dee significare. La coccarda per esempio esprime l'idea cittadina in uno stato, e non rappresenta se stessa, ma la nazione, benchè il colore non fosse in alcun rapporto con questa. Il potere col-

locare un segno, e per mezzo di questo acquistare alcun oggetto, è quello che addimostra la superiorità dell' uomo sulle cose.

USO DELLE COSE

LIX

Per mezzo dell' appropriazione la cosa riceve il predicato di esser mia, e la volontà entra in un positivo rapporto con essa. In tale identità la cosa è presa come negativa, e la mia volontà in una particolare determinazione, come bisogno, desiderio. Ma il mio bisogno, come particolarità della volontà è positivo e cerca di essere soddisfatto, mentre la cosa come in se stessa negativa, è per lui e serve a lui. L'uso è la realtà del mio bisogno, per mezzo dell'alienazione, annullamento, distruzione della cosa, la cui insussistente natura da ciò vien dimostrata, e che con ciò adempie alla sua determinazione.

Che l'uso fosse la qualità vera e la realtà della proprietà, ciò pare dubbioso all' immaginazione, la quale si fa presente, che vorrebbesi con ciò legittimare un'ingiusta usurpazione di quella proprietà, di cui non è fatto alcun uso, e viene quindi considerata come morta e senza padrone. Ma la volontà del proprietario, per mezzo della quale una cosa è sua, è la prima sostanziale ragione della proprietà, di cui una più speciale determinazione, cioè l' uso non è che l'apparenza, una forma particolare, che sottostà a quella universale ragione.

Se io prendo la cosa in un modo universale e per segni in possesso, nell' uso havvi un più universale rapporto, mentre la cosa non è riconosciuta nella sua particolarità, ma è da me ne-

gata. La cosa è usata come mezzo di contentamento dei miei bisogni. Quando io mi abbatto in una cosa, è necessario, perchè noi addivenissimo identici, che uno perda la sua qualità. Ma io sono l'essere vivente, volente, e veramente affermativo: la cosa al contrario è tutta naturale. Questa è necessità che perisca, e che io mi conservi; il che costituisce il predominio e la ragione dell'essere organico.

LX

L'uso d'una cosa in una immediata occupazione è un particolare modo di appropriazione. Ma quando l'uso si fonda su d'un prolungato bisogno, ed è il ripetuto uso d'un prodotto sempre rinnovantesi, e qualche cosa si aggiunge a conservare una tale innovazione, questi e simili altri fatti valgono a cambiare quella prima particolare, immediata occupazione in un segno, ch'essa dev'essere considerata come l'espressione d'una totale appropriazione dell'elementare ed organico fondo, come di tutto quello che va congiunto con tali prodotti

LXI

Giacchè la cosa, che è mia proprietà, è un esterno e non sostanziale, perciò essa non è verso di me scopo in se stessa, e questa realizzata manifestazione è l'intero uso e godimento della cosa in tutta la sua estensione; sicchè quando alcuno mi si fa presente e dice, io sono il proprietario della cosa, niente altro avanza dell'intera sfera dell'uso di essa, che potesse essere proprietà d'un altro.

Il rapporto fra l'uso e la proprietà è quel medesimo che passa fra la sostanza ed il fenomeno, fra l'interno e l'esterno, fra la forza e la manifestazione di essa. Quest'ultima è solo in quanto ch'essa si manifesta, il campo è campo, finchè apporta

del prodotto. Chi ha l' uso del campo è il proprietario dell' intero, ed è una vuota astrazione riconoscere la proprietà d' un altro sul medesimo oggetto.

LXII

Un parziale e temporario uso, come ancora un parziale e temporario godimento, ed anche una parziale e temporaria possibilità di usare la cosa, è differente dalla proprietà di essa. Quando l'intera estensione dell'uso mi appartenesse, ma l'astratta proprietà dovesse essere d'un altro, la cosa sarebbe mia, dipendente dalla mia volontà, nell'istesso tempo indipendente, appartenente alla vuota volontà d'un altro. Io mi pongo nella cosa, come positiva, obiettiva volontà, e nell'istesso tempo non obiettiva, il che costituisce un rapporto di vera contradizione. La proprietà è perciò essenzialmente libera, compiuta proprietà.

La differenza fra il dritto ad un compiuto uso e l'astratta proprietà è propria d' una vuota intelligenza, la quale non ritiene per vera l'unità della personale volontà, e della realtà di essa, ma come veri i due momenti l'un dall'altro disgiunti. Una tale distinzione, come reale rapporto, potrebbe esser detto il rapporto d'una vuota signoria; ma essa offende l'intera personalità, mentre tutto quanto è mio contiene in se la mia parziale esclusiva volontà, e la parziale esclusiva volontà d'un altro. Nelle istituzioni è detto — « *usufructus est jus alienis re-* « *bus utendi, fruendi, salva rerum substantia.* In prosieguo rat- « trovasi ancora — *Ne tamen in universum inutiles essent pro-* « *prietates, semper abscedente usufructu placuit certis modis ex-* « *tingui usumfructum, et ad proprietatem reverti* » — *Placuit*, come se fosse stato un piacere, o una risoluzione dare a quella vuota differenza per mezzo d' una tale determinazione un significato. Una proprietà sempre scevra d' usufrutto sarebbe non solamente inutile, ma non più proprietà. Qui non si ap-

partiene ricordare altre distinzioni sulla proprietà, le quali non risultano dall'idea predominante di essa, ma sono pure istoriche distinzioni. Per rapporto poi al dominio utile, ed il diritto degli enfiteutici contratti, e gli altri rapporti di feudalità ed altri tributi con tutte le loro moltiplici determinazioni, quando tali pesi sono inamovibili, allora essi contengono da una parte la di sopra rapportata distinzione, dall'altra non la contengono, quando col dominio utile vanno congiunti i pesi, onde un dominio diretto addiviene egualmente un dominio utile. Ove tali rapporti non contenessero altro, che quelle distinzioni nella loro più stretta astrazione non vi avrebbero due proprietarii, ma un solo, e l'altro non sarebbe che un padrone di vuota signoria. A causa dei pesi havvi però due proprietarii, i quali stanno in rapporto fra di loro; e pure essi non sono in rapporto d'una commune proprietà. In tale rapporto si ripone il passaggio dal dominio diretto all'utile, passaggio il quale è cominciato sin d'allora, che il provento è computato nel dominio diretto, e quindi ne forma l'essenziale, mentre la pura signoria d'una proprietà, che vien ritenuta come qualche cosa di nobile, viene posposta all'utile, che ne forma il ragionevole.

È già quasi mille e cinquecento anni, che la libertà della persona cominciò ad essere riconosciuta col cristianesimo ed è divenuta universale principio almeno appresso una piccola parte dell'umana famiglia. Ma la libertà della proprietà non è che da jeri, che si può dire, che sia stata quà e là riconosciuta come principio universale. Un esempio nella storia del mondo sulla lunghezza del tempo, onde lo spirito abbisogna per progredire nella coscienza di se stesso, e rendersi superiore all'intolleranza dell'opinione.

LXIII

La cosa in uso è particolare, determinata per qualità e quantità e relativa ad uno speciale bisogno. Ma la sua speciale utilità determinata come quantità è paragonabile con altre cose egualmente utili, come un particolare bisogno è paragonabile con altri bisogni. Una tale sua universalità, la cui semplice determinazione risulta dai particolari istessi della cosa, ed è egualmente estratta dalle speciali qualità, costituisce il valore della cosa, che è la vera sostanza di questa, e diviene quindi oggetto di coscienza. Come riconosciuto proprietario della cosa io il sono egualmente e del suo valore e dell' uso di essa.

Il feudatario si distingue nella sua proprietà in questo, ch'egli è solamente proprietario dell' uso, senza che il fosse del valore della cosa.

La qualità prende la forma della quantità. Quand'io parlo di bisogni è questo il titolo, a cui si lasciano rimenare le cose le più differenti, e la universalità di esse fa sì che io possa ancora valutarle. Il progresso dello spirito procede dalla speciale qualità delle cose, verso la non curanza d' una tale determinazione, verso la sua quantità. Il medesimo ha luogo nelle matematiche. Se io definissi per esempio quello che si fosse il cerchio, l' ellissi e la parabola, li vedremmo differenti nella loro specialità. E pure si diversificano queste differenti curve solamente nella loro quantità, che si rapporta al loro efficiente, all'empirica loro grossezza. Nella proprietà il valore costituisce la quantitativa determinazione, la quale risulta dalla qualitativa. La qualità si converte qui in quantità, e come tale viene conservata ed alienata. Ove si consideri l' idea del valore si troverà, che la cosa non è che un segno, ed essa non vale per se stessa, ma tale qual' è il suo valore. Una lettera di cambio per

esempio non rappresenta la natura della carta, ma è solamente il segno di qualche cosa di più universale, del valore di essa. Il valore d' una cosa può essere di differente ragione in rapporto del bisogno; ma quello che esprime non la specialità del valore, ma l' astrazione di esso è il denaro. Il denaro rappresenta tutte le cose, ma giacchè esso non esprime il bisogno istesso, ma è solo un segno di esso, riceve sua legge dal valore speciale, ch' esso esprime in astratto. Si può essere proprietario d' una cosa senza divenirlo del suo valore: una famiglia la quale non può nè vendere, nè pignorare i suoi beni, non è proprietaria del valore di essi. Ma giacchè una tal forma di proprietà non risponde all'idea di essa, è perciò, che tali limitazioni come per esempio, feudalità, fedecommessi, cominciano a mancare.

La forma data al possesso, come ancora il segno di esso non sono che esterne condizioni, le quali non contengono la subiettiva presenza della volontà, che sola forma la loro espressione e valore. Ma questa presenza, la quale si ripone nell'uso, nel godimento, o in qualunque altra manifestazione della volontà cade nel tempo, in rapporto del quale l' obiettività costituisce la durata d' una tale manifestazione. Senza di questa la cosa come abbandonata dalla realtà della volontà e del possesso diviene libera: io perciò perdo o guadagno una proprietà mediante prescrizione.

La prescrizione viene dunque ricevuta come legge non solo per una esterna commune considerazione contraria al vero dritto, quella cioè di troncare le controversie, e le confusioni, che attenterebbero alla sicurezza della proprietà con antiche pretensioni; ma essa si fonda nelle determinazioni della realtà della proprietà, sulla necessità, che la volontà si manifesti per avere alcuna cosa. I pubblici monumenti sono di nazionale proprietà, o veramente come lavori di arte in rapporto alla loro utilità, essi hanno uno scopo sempre vivo ed esistente per

l'anima che l'informa, cioè la memoria, la gloria: non più animati da un tale spirito essi divengono indifferenti per una nazione, abbandonati al capriccio degli individui, come per esempio i lavori di arte della Grecia e dell'Egitto nella Turchia. La privata giuridica proprietà della famiglia d'un scrittore sulle produzioni di lui si prescrive per simiglianti ragioni, mentre essa diviene sciolta da qualunque dominio in un senso e modo contrario a quello, onde lo divengono i menzionati monumenti, giacchè essa si converte in universale proprietà, od in arbitrario privato possesso. Una terra consacrata a tombe o al non uso per la distesa dei secoli contiene un vano insussistente capriccio, nella cui violazione nulla di reale si viola, mentre il rispetto di essa non può essere in alcun modo garantito.

La prescrizione si fonda sul supposto, che io ho cessato di riguardare come mia la cosa: mentre finchè la cosa mia rimane, si protrae la durata della mia volontà, la quale si manifesta coll'uso o colla custodia della cosa. La perdita del valore dei pubblici monumenti è sovente accaduta nella riforma per lo stabilimento delle messe. Lo spirito dell'antica concessione cioè dello statuto delle messe era mancato, e perciò esso potea esser ripreso in possesso come proprietà.

Io posso alienare la mia proprietà, giacchè è mia sol fino a quando io ripongo la mia volontà in essa, sicchè io lascio la mia cosa o come libera, o l'abbandono alla volontà d'un altro per esserne posseduta; ma ciò è possibile sol quando la cosa è per sua natura un esterno.

Se la prescrizione è un'alienazione con volontà indirettamente dichiarata, una vera alienazione consiste nella dichiarazione della volontà, che io non più intenda ritenere come mia la cosa. Il tutto può essere compreso in tal modo, cioè che l'alienazione si converte in vera appropriazione. L'immediata occupazione è il primo momento della proprietà: questa s'acquista ancora col-

l' uso, ed il terzo momento è l'unità di entrambi, cioè l'acquisto di essa mediante alienazione.

LXIV

Inalienabili sono quindi quei beni, o meglio sono essi essenziali determinazioni, o meglio imprescrittibile il drittó di quelli, i quali formano la mia propria persona, e l' universale essenza della mia coscienza, come la mia personalità in generale, la totale libertà della mia volontà, la moralità, la religione.

Ché quello che lo spirito è o conformemente alla sua idea, o in sè stesso, lo fosse ancora nell' esistenza, cioè a dire, che la persona fosse capace di proprietà, avesse religione, moralità, una tale idea costituisce la sua natura, cioè, ch'egli è causa di se, è libera causa, è tale, la cui natura non può essere concepita se non esistente—Spinoza—Etica—In questa idea, cioè nell' addivenire quello ch' egli dovrebbe essere per mezzo dell' infinito ritorno in se dall' immediato stato naturale della sua esistenza, ha luogo la possibilità della contradizione fra quello che l' uomo è in potenza e non ancora in atto, e quello al contrario che l'uomo è in atto senza esserlo in potenza: esempio è la malvagia volontà: in tal caso ha luogo la possibilità dell'alienazione della personalità, e dell'essere suo sostanziale, avvenga una tale alienazione in un modo espresso o inconsapevole. Esempio dell' alienazione della personalità sono la schiavitù, la servitù, l'incapacità di possedere la proprietà, la non libertà in questa alienazione dell' intelligente ragione, morale, moralità, religione, il che ha luogo nel pregiudizio, quand' io rimetto all'altrui autorità e potere imporre e prescrivermi tutto quanto io deggio eseguire, e quello che appartiene a dovere di coscienza ed a religiosa verità: quand'uno per esempio espressamente si vende al furto, all'assassinio, o alla possibilità dei delitti. Il dritto a tali cose inalienabili è imprescrittibile, perchè l' atto

con cui io prendo in possesso la mia personalità e l'essere sostanziale, mi eleva a persona giuridica imputabile, morale e religiosa, toglie alle mie determinazioni tutto quanto esse avevano di esterno, onde solo erano capaci di esser prese in possesso da un altro. Col togliere una tale esterna esistenza si annullano tutte le passaggiere determinazioni, e tutte le pretensioni, le quali potevano essere state fondate su d'un primo consenso, o condiscendenza. Un tale ritorno di me in me stesso, onde io mi pongo come idea, esistente come giuridica e morale persona, annulla qualunque antecedente rapporto ed ingiustizia, che da me o da altri fosse stata fatta alla mia idea o ragione, di lasciar trattare, o di aver trattato l'infinita esistenza della coscienza come una puramente esterna. Un tale ritorno in me stesso cancella la contradizione di avere abbandonato all'altrui possesso la mia giuridica capacità, moralità, religione, di avere agli altri concesso ciocchè io stesso non possedeva, e che appena io prendo in possesso esiste solo come essenzialmente mio, e non come un esterno.

È nella natura istessa della cosa, che lo schiavo ha l'assoluto dritto di ridonarsi la libertà; che quando alcuno avesse venduta la sua moralità al furto, ed all'assassinio, ciascuno ha la facoltà di ritrarre la sua parola, che in tal caso è nulla. L'istesso si avvera nell'abbandono della propria religione in un prete, che sia il mio confessore, mentre una tale integrità ha l'uomo da conservare solo con se stesso. Una religione di cui parte venga affidata ad un altro, non è religione, mentre lo spirito è uno, ed egli deve in me stesso limitarsi: a me si appartiene l'unità dell'essere in se e per se esistente.

LXV

Io posso alienare dalle mie particolari corporali e spirituali capacità, e potenze di attività singole produzioni, ed un passag-

giero limitato uso in favore d'un altro, mentre esso stante una tale limitazione prende un rapporto al tutto esterno alla mia totalità ed universalità. Coll'alienazione del mio intero concreto tempo dato al lavoro, e della totalità delle mie produzioni, io darei ad altri in proprietà la sostanza istessa di esse, la mia universale attività e realtà, la mia personalità.

È l'istesso rapporto che quello di sopra rapportato fra la sostanza delle cose ed il suo uso: come questo sol finchè è limitato si diversifica da quello, così l'uso delle mie forze da queste e da me stesso si diversifica, solo quando esso è limitato nella sua quantità; la totalità delle manifestazioni delle forze è la forza istessa, dei fenomeni è la sostanza, dei particolari l'universale.

La qui apportata differenza è quella che havvi fra uno schiavo ed un giornaliero domestico, o un mercenario. L'ateniese schiavo aveva forse più agevoli faccende, e più spirituali lavori, che un nostro servo ordinariamente, ma egli era tuttavia schiavo, mentre l'intera estensione della sua attività era alienata al padrone.

LXVI

La proprietà in tutto quanto riguarda le spirituali produzioni può prendere tal modo e forma di manifestazione, che possa essere egualmente dagli altri riprodotta: sicchè coll'acquisto di essa il presente proprietario, oltre di poter rendere suoi i pensieri esternati, ed il tecnico ritrovato, la quale possibilità nelle opere di scrittura costituisce in parte la sola qualità e prezzo di guadagno, egli giunge ancora al possesso della forma e del modo universale di manifestarsi in tale maniera, e di riprodurre moltiplicatamente simili cose.

Nelle opere di arte la forma riproducente il pensiero in un esterno materiale è tanto propria dell'individuo autore, che un'i-

mitazione di essa si riguarda come un prodotto della medesima spirituale e tecnica capacità. Nelle opere letterarie è la forma quella ond' esse prendono un' esistenza esterna come un tecnico ritrovato è al tutto di meccanica arte,—là mentre il pensiero viene rappresentato in una serie di singoli astratti segni, quì, mentre esso ha in generale un meccanico procedimento, onde il modo e le forme di riprodurre tali cose, come cose, appartiene alle communi capacità. Tra gli estremi delle opere di arte e le produzioni meccaniche havvi del resto dei passaggi, i quali or più or meno partecipano dell'uno o dell'altro.

LXVII

Colui che acquista un tale prodotto possiede nel singolo esemplare il pieno uso e valore di esso, egli n' è compiuto e libero proprietario ma come d'un singolo, mentre l'autore dello scritto o l' inventore del tecnico meccanismo rimane proprietario della forma e della maniera universale di moltiplicare simili prodotti e cose, giacchè non l'ha esternato come forma e maniera universale, ma l'ha ritenuta per se come sua propria manifestazione.

L' essenziale del dritto dello scrittore e dell'inventore non si ripone in questo, ch' egli nell' alienazione d' un singolo esemplare imponga di suo arbitrio la condizione, chè non passi in altrui proprietà la possibilità che ne ridonda al possessore di trarre da esso simili prodotti come cose, ma rimanga sempre proprietà dell'inventore. La prima dimanda si è, se una tale distinzione della proprietà della cosa dalla possibilità a lei connessa di riprodurla, sia ammissibile, e non annulli l'idea d'una piena e libera proprietà; su di che si fonda l'arbitrio del primo spirituale producente di ritenere per se una tale possibilità, o di alienarla come una cosa di prezzo, o di non riporre alcun valore in essa, e di abbandonare anch' essa insieme col singolo

obietto? Una tale possibilità ha specialmente di proprio di fare, che la cosa fosse non solamente un possesso, ma una potenza, sicchè questa va connessa colla maniera e forma particolare dell'esterno uso, che vien fatto della cosa, ma è da distinguersi ed è differente dall'uso a cui la cosa è immediatamente destinata: non è come si suol dire una *naturalis accessio*, come il feto. Giacchè la differenza cade su quello che è divisibile per sua natura, cioè a dire sull' esterno uso, perciò la riserva dell' una parte dell' uso coll'alienazione dell' altra non è senza utile.

Il negativo, ma primo progresso delle arti e scienze si è di assicurare coloro i quali vi si affaticano contro il furto, ed a loro garantirne la proprietà; come il primo e più importante progresso delle arti e dell' industria si fu di assicurarle contro il ladrocinio delle strade. Mentre una produzione spirituale è siffattamente determinata da poter essere da altri individui compresa, e quindi fatta propria alla loro immaginazione, memoria e pensiero, sicchè questi l'appreso (giacchè apprendere non vale solamente ritenere a mente i pensieri degli altri, e questi possono essere solamente col pensiero compresi, e questo imitativo pensare è anche apprendere) potrebbero egualmente ripetere sotto un'esterna forma, darle un' espressione quasi propria, e quindi affermare come loro proprietà la capacità che dà essa ne risulta, e ritenerla come dritto d'una tale riproduzione; lo svolgimento delle scienze in generale e la positiva istruzione in particolare conformemente al suo ufficio e dovere, e le scienze positive in ispecie come la dottrina della chiesa, e la giurisprudenza sono la ripetizione di stabiliti, generalmente esternati e riconosciuti principî, il che si avvera anche negli scritti i quali hanno a loro scopo l'istruzione, il progresso o diffusione delle scienze. Non si può esattamente determinare e giuridicamente stabilire fino a qual punto la forma che risulta da una ripetuta manifestazione valga a cambiare in una particolare e spirituale proprietà dell' individuo riproducente il preesistente scientifico tesoro, ed

ancora i pensieri degli altri, e dia o neghi il dritto di convertirli in una propria esterna proprietà; non si può determinare da qual punto una tale ripetizione addiviene un furto. Il furto dovrebb'essere cosa di onore, e da questo essere contenuto. Perciò le leggi contro la stampa furtiva adempiono rettamente al loro scopo di assicurare la proprietà dello scrittore e dell'editore, ma ciò in un cerchio molto determinato e limitato. L'imbecillità di mutare a bella posta alcuna cosa nella forma, o di apportare una piccola modificazione in una grande scienza, in una vasta teoria, che è opera di alcun altro, o l'impossibilità di rimanersi alle parole dell'autore nel riportare tutto quanto si è compreso, dà occasione, oltre dei fini particolari per i quali tali ripetizioni divengono necessarie, ad una infinita moltiplicità di variazioni, che danno ad una estranea proprietà una più o meno superficiale e propria impronta; come i cento e più cento compendì, estratti, collezioni, libri di aritmetica, geometria addimostrano e fantastici scritti di almanacco, di conversazione ripetuti sotto il medesimo o sotto differente titolo, ma affermati come cosa propria: onde spesso avviene, che il guadagno che lo scrittore o l'inventore dalla sua opera si prometteva, si riduca a poco, o manchi dell'intutto. Per quello che riguarda l'influenza dell'onore contro il furto, è sorprendente, che l'espressione furto o letterario ladrocinio non più si oda, sia che l'onore avesse prodotto tutto il suo effetto nel sopprimere ogni furto, sia che si fosse omai cessato dal riguardarlo contrario all'onore, o che un nuovo particolare, o la variazione d'una forma esterna venga considerata come un libero prodotto dell'intelligenza, e si presenti con tale originalità da non lasciar luogo ad alcun pensiero di furto.

LXVIII

L' intera totalità dell'esterna attività, cioè la vita, non è un puro esterno per rapporto alla personalità, qual essa è per sua natura. L'alienazione o il sagrificio di quella è una contraddizione all'esistenza della personalità. Io perciò non ho alcun dritto ad una tale alienazione, e solo una morale idea, a cui una tale individuale personalità è immediatamente subordinata, e che forma di essa la forza reale, ne ha il dritto, sicchè una tale vita, come la morte ne sarebbe l'immediata negazione; è perciò che questa dee essere ricevuta dal di fuori come un fatto naturale, o in servizio dell' idea da mano straniera.

L'individuale persona è certamente un subordinato, che deesi consacrare all'intiero morale. Perciò quando lo stato abbisogna del sagrificio della vita, l'individuo dee darla: ma dee l' uomo togliersi da se stesso la vita? Si può riguardare il suicidio da prima come una bravura, ma bravura da sarti, e da serve. Esso può essere ritenuto come una sventura, quando una potenza interna spinge l'uomo; ma la principale dimanda si è, ho io un dritto ad esso? la risposta sarà, che io come individuo non posso disporre della mia vita, mentre l' insieme dell' attività che è la vita non è un punto esterno verso la personalità, che non è altro che quella. Se si parla d' un dritto che la persona si abbia sulla sua vita ciò acclude una contradizione, mentre ciò val dire, che la persona ha un dritto su di se stessa. Un tale essa non ha, mentre essa non sta al di sopra di se, nè può giudicare se stessa. Quando Ercole si dava alle fiamme, quando Bruto si abbandonava sulla propria spada, era questo il comportare dell'eroe contro la sua personalità: ma quando si tratta del semplice dritto di uccidersi, questo dee essere anche all' eroe negato.

LXIX

La determinata esistenza è un essere essenziale solo per gli altri; la proprietà, perchè essa esiste come esterna cosa è una necessità e casualità in connessione con altre esterne esistenze. Ma come esistenza della volontà essa lo è solo a causa della volontà d'un altra persona. Questa relazione di volontà a volontà è il proprio e vero terreno, in cui la libertà ha la sua esistenza. Questo rapporto della mia proprietà e della mia subiettiva volontà colla volontà d'un altro o colla volontà dell'universale è quello che costituisce la sfera del contratto.

È tanto per ragione necessario che gli uomini entrino in rapporti, donino, permutino e contrattino, per quanto lo è, ch'essi posseggano della proprietà. Se è per la loro coscienza in generale il bisogno, il beneficio, l'utile che li porta al contratto, havvi ancora la ragione, l'idea della reale esistenza della libera personalità. Il contratto suppone che i contraenti si riconoscano come persone, e come proprietarî: giacchè esso è un rapporto dell'obiettivo spirito, il momento del riconoscimento è già in lui presupposto e contenuto.

Nel contratto ho io proprietà riconosciuta dalla volontà universale: è interesse della ragione, che la volontà subiettiva diventi più universale, e si elevi ad una tale realtà. La determinazione d'una tale volontà ha luogo dunque nel contratto, ma in commune con un'altra volontà: essa qua si manifesta sotto forma e maniera universale.

IL CONTRATTO

LXX

La proprietà, in cui la parte dell'esterna esistenza non è solo una cosa, ma contiene ancora in se il momento d'una volontà, dà luogo ad un doppio procedimento, quello cioè in cui io sono e rimango esclusivo proprietario di rincontro alla volontà degli altri, e quello, in cui io di accordo coll'identica volontà dell'altro cesso di esserne proprietario.

LXXI

Io posso alienare una proprietà non solo come un'esterna cosa, ma deggio a causa dell'idea alienarla come proprietà, onde la mia volontà si ponga come per se stessa esistente. Ma da questo momento la mia volontà come alienata è quasi altra. Questo, in cui la necessità dell'idea è reale, è l'unità delle diverse volontà, in cui si cancella ancora la loro differenza ed individualità, ma in questa identità delle volontà havvi ancora che l'una non s'identifica coll'altra, ma rimane a se stessa propria volontà.

LXXII

Un tale rapporto è lo scontro dell'identica volontà dei proprietari indipendenti nella loro assoluta differenza, e contiene, che ciascuno colla propria e col concorso della volontà altrui cessa di essere proprietario; si finisce, e si diviene: è lo scontro delle due volontà, l'una di cedere una proprietà, e l'altra di acquistarla, e veramente nell'identità connessione, che l'adempimento dell'una presuppone sempre l'esistenza dell'altra.

LXXIII

Giacchè le due parti contraenti sono in rapporto d' indipendenza l' una verso l'altra, perciò il contratto procede dall'arbitrio: l' identica volontà, la quale prende esistenza nel contratto procede ancora da esso, è perciò, ch'essa può dirsi volontà commune, ma non universale: l' oggetto del contratto è una singola esterna cosa, mentre solo una tale è subordinata al loro puro arbitrio di alienarla.

Il matrimonio non può perciò rimenarsi all'idea di contratto, benchè ciò fosse stato fatto, e forse si può dire obbrobriosamente da Kant: molto meno si fonda lo stato su rapporti risultanti da contratto, sia che questo fosse di tutti con tutti, o di tutti col principe e col governo. La confusione dei rapporti della privata proprietà coi rapporti dello stato ha occasionato il più grande disordine nel dritto dello stato e nella realtà. Come nei primi periodi i dritti ed i doveri dello stato erano considerati e ritenuti come immediata particolare proprietà di particolari individui verso il dritto del principe e dello stato, così ai tempi presenti i dritti del sovrano e dello stato sono riguardati come obietto da contratto, e su questo si crede fondato, come una semplice universalità di voleri, e come risultato dell'arbitrio di molti congiunti in uno stato. Per quanto entrambi questi punti sieno da una parte differenti, essi hanno di commune di aver trasportate le determinazioni della privata proprietà in una sfera di ben altra, e di più alta natura: ciò è da vedersi nel capitolo sulla moralità e sullo stato..

Ai tempi presenti è molto piaciuto considerare lo stato come un contratto di tutti con tutti; giacchè dicesi, tutti conchiudono un contratto col principe, e questi scambievolmente coi suoi sudditi. Una tale considerazione sorge dal perchè si pensa in un modo molto superficiale sull' unità delle due volontà. Nel con-

tratto havvi due identiche volontà, le quali sono entrambe persone, e vogliono rimanere proprietarie, ed il contratto procede dall' arbitrio delle persone, ed un tal punto fondamentale ha anche il matrimonio di commune col contratto. Tutt'altro è dello stato, mentre non è dato all' arbitrio degli individui di sciogliersi da esso, giacchè si è già da natura cittadino ed è ragionevole destinazione dell'uomo di vivere nello stato, ed ove niuno ve ne avesse, la ragione dimanda, che fosse fondato. Uno stato dee ancora accordare, che un individuo di lui partecipi, o se ne diparta: ma questo non dipende dall'arbitrio dell'individuo, giacchè lo stato non si fonda sul contratto e sull'arbitrio. È falso allorchè si asserisce, che sia nell'arbitrio di tutti fondare uno stato, che anzi è per ciascuno assolutamente necessario, ch' egli viva nello stato. Il grande progresso dello stato ai tempi presenti si è che questo rimane scopo a se stesso, e non ad ognuno è dato di comportarsi in rapporto con esso a seconda d'una privata stipulazione, come al medio evo.

LXXIV

Astratto è il contratto, quando i due voleri, che costituiscono la commune volontà, cioè il negativo momento dell'alienazione d'una cosa, ed il positivo dell'appropriazione sono divisi fra i due contraenti: il contratto è in tal caso donazione. Reale può esser detto, quando ciascuno delle due contraenti volontà acchiude in se questi due momenti, quando uno egualmente cessa e comincia di essere proprietario: in tal caso si ha la permuta.

Nel contratto havvi due voleri sopra due cose: io intendo di acquistare una proprietà e di cederne un'altra: il reale contratto è quello, in cui ciascuno adempie all'intero, cioè acquista e cede la proprietà, e nel cederla rimane proprietario: il contratto astratto è quello, in cui solo uno cede, e l'altro acquista la proprietà.

LXXV

Giacchè ciascuno nel reale contratto ritiene una proprietà eguale a quella ch'egli cede, così si differiscono tali obbietti del contratto solo nelle esterne cose, le quali nella permuta cambiano di proprietario. È il valore quello in cui gli obbietti del contratto si uguagliano in tutte le loro esterne differenti qualità, e ne forma l'universale di esse.

La legge, che un'enorme lesione annulli la contratta obbligazione ha la sua ragione nell' idea del contratto, e più specialmente nella riflessione, che il contraente alienando la sua proprietà intende rimanere proprietario, e presso a poco nella medesima quantità di prima. La lesione non è solamente enorme, (e come tale essa è considerata, quando oltrepassa la metà del valore) ma infinita quando un contratto o una stipulazione fosse avvenuta per alienare una cosa inalienabile. La stipulazione per sua natura si differisce dal contratto, mentre essa esprime una singola parte o momento del contratto, ed è la forma e la confermazione di esso. Essa contiene la determinazione del contratto, la volontà dell' uno di cedere alcuna cosa, e la volontà dell'altro di riceverla. La differenza dei contratti in contratti unilaterali e bilaterali, come ancora le altre partizioni di esso nel dritto Romano sono in parte superficiali divisioni che si fondano su d'un rapporto tutto particolare ed esterno, qual'è la maniera e l'espressione delle loro formalità, in parte confondono esse le determinazioni che si rapportano alla natura del contratto ad altre che si riferiscono alle azioni, agli effetti giuridici ed alle leggi positive, e risultano sovente da condizioni tutte esterne, e sono in contradizione coll'idea del dritto.

LXXVI

La differenza tra la proprietà ed il possesso, tra la parte sostanziale e l'esterna si ripete nel contratto come differenza tra il consenso della volontà, e la loro realtà per mezzo dell'effettuazione. Il convenuto accordo differente dall' effettuazione istessa è un pensiero, a cui secondo la propria maniera dell' esistenza dei pensieri nei segni (enciclopedia delle filosofiche scienze) è da dare una particolare esistenza nella stipulazione per mezzo delle formalità, dei gesti, e di altre simboliche operazioni, ed in particolare per mezzo della determinata dichiarazione del linguaggio, il più nobile elemento della spirituale rappresentanza.

La stipulazione secondo una tale determinazione è la forma, onde tutto quanto è risoluto in un contratto prende la rappresentanza d' una propria esistenza. Ma la rappresentanza è solamente forma, di cui il subiettivo, la risoluzione per tutto quanto si vuole e si desidera ne forma il tenore.

Come nella dottrina sulla proprietà abbiamo stabilito la differenza fra proprietà e possesso, fra parte sostanziale e puramente esterna, così ci si porge nel contratto la differenza fra volontà commune, come consenso, e volontà particolare come effettuazione. Nella natura del contratto si ripone, che la commune come la particolare volontà deesi esternare, mentre il rapporto passa fra volontà e volontà. Il consenso, che si appalesa per segni, e l'effettuazione si distinguono presso i popoli colti, mentre presso i barbari l'una cosa coll' altra si confonde. Nelle pianure del Ceilano havvi un popolo commerciante, che espone la sua proprietà, e tranquillamente attende finchè altri sopraggiunga per scambiarla colla propria : qui la tacita dichiarazione della volontà non si distingue dalla sua effettuazione.

LXXVII

La stipulazione contiene il lato della volontà, e perciò tutto quanto forma la sostanza del dritto nel contratto, contro cui, giacchè il contratto non è ancora adempiuto, il possesso sta come un esterno, che dovrà ricevere la sua determinazione. Mediante la stipulazione io ho rinunziato ad una mia proprietà, ed al mio individuale arbitrio su di essa, ed essa è già divenuta proprietà d'un altro; e perciò sono per mezzo di essa immediatamente e giuridicamente obbligato all'adempimento.

La differenza fra una semplice promessa ed un contratto consiste in questo, che in quella tutto quanto io ho promesso di donare, fare ed eseguire rimane un futuro, una subiettiva determinazione della mia volontà, che può ancora cambiare. La stipulazione del contratto al contrario è già la sensibile esistenza della risoluzione della volontà, che io ho alienata la mia cosa, ch'essa al presente ha cessato di essere mia proprietà, e che io la riconosco già come proprietà d'un altro. La romana differenza fra il patto ed il contratto è inesatta. Fichte ha affermato, che l'obbligazione di adempiere al contratto cominci solo colla principiante effettuazione dell'altro, mentre io pria dell'adempimento sono ancora nell'incertezza, se l'altro avesse inteso trattare seriamente; e perciò l'obbligazione pria dell'effettuazione sia puramente morale e non giuridica. La manifestazione della stipulazione non è una pura manifestazione, ma essa contiene in se la convenuta concorde volontà, da cui l'arbitrio dell'intenzione ed il cambiamento di essa è cessato. Quindi non più si tratta della possibilità, se l'altro nel suo interno altrimenti avesse inteso, o intenda, ma se egli ne abbia il dritto. Quand'anche l'altro cominci ad eseguire, rimane a me sempre l'arbitrio dell'ingiustizia. Quell'opinione dimostra la sua nullità in questo, che la parte giuridica del contratto sarebbe fondata su

qualche cosa d'infinito, avrebbe un procedimento all'infinito; un'infinita divisibilità di tempo, di materia, e di azione. L'esistenza che à la volontà nelle formalità dei segni, e del determinato linguaggio è sufficiente come intellettuale e compiuta esistenza, di cui l'adempimento non è che una conseguenza di forma. Non è di alcuna importanza, che nelle positive legislazioni vi abbia i così detti reali contratti a differenza dei così detti consensuali, nel senso, che quelli sono pienamente validi allora quando al consenso succede la reale effettuazione, la cosa, la tradizione della cosa. Quelli sono in parte casi particolari, in cui una tale consegna mi pone nello stato di adempiere alla mia parte, e la mia obbligazione di effettuire si rapporta solo alla cosa, in quanto che io l'ho fra le mani, come un imprestito, un mutuo, ed un deposito, (una condizione, la quale non riguarda la natura del rapporto fra la stipulazione, e l'effettuazione, ma la maniera e la forma dell'esecuzione,) parte rimane in generale abbandonato all'arbitrio dei contraenti stipulare in un contratto, che l'obbligazione di uno all'esecuzione non risulti dal contratto istesso, ma dipenda dall'esecuzione dell'altro.

LXXVIII

La divisione dei contratti, ed un fondato ragionevole trattato di essi non è da ricavarsi dai particolari esterni, ma da differenze, le quali risultino dalla natura del contratto istesso. Queste differenze hanno luogo fra il contratto reale e l'astratto, fra la proprietà, il possesso e l'uso, fra il valore e la cosa specifica. Ne risultano le seguenti specie: (la qui apportata divisione si accorda nell'intero colla Kantiana) — Metafisici principî della scienza del dritto — e sarebbe stato insopportabile, preferire ad una ragionevole partizione l'antica dei contratti reali, e consensuali, nominati, ed innominati.

A. Contratto di donazione.

1. Donazione in generale d'una cosa.

2. Imprestito d'una cosa come donazione d'una parte, o di un limitato godimento ed uso di essa: il donante ne rimane proprietario, (mutuo e commodato senza interesse;) la cosa o è speciale, e quand'anche lo fosse viene considerata come universale, come l'oro.

3. Donazione d'un servizio, come per esempio la semplice conservazione d'una proprietà (deposito:) donazione d'una cosa colla particolare condizione, che l'altro non ne addivenga proprietario, che al tempo della morte del donante, tempo in cui questo non è più proprietario: la testamentaria disposizione non va compresa nell'idea del contratto, mentre essa suppone la cittadina società e la positiva legislazione.

B. Contratto di permuta.

1. Permuta in generale.

a. d'una speciale cosa con un'altra simigliante.

b. compra vendita; cambio d'una cosa con un'altra, che vien posta come universale, come prezzo senza alcun'altra determinazione, o uso, coll'oro.

2. Locazione e conduzione: alienazione d'un uso passaggiero della proprietà col pigione.

a. Locazione d'una cosa speciale.

b. O d'una universale, sicchè il locatore rimane solamente proprietario del valore; mutuo e commodato con interessi: le altre empiriche qualità delle cose, fosse un bastone, una tazza, una casa, di cose fungibili e non fungibili apportano altre particolari, ma non importanti determinazioni.

3. *Locatio operae* — alienazione delle mie produzioni, o servigi in quanto ch'essi sono alienabili in un tempo e modo limitato.

Vanno annessi il mandato ed altri contratti, in cui l'esecuzione è affidata al carattere, alla fiducia, ed alle alte ca-

pacità ; ed in cui inapprezzabili operazioni sono compensate con un prezzo , che qui non dicesi compenso , ma onorario.

C. Assicurazione d' un contratto mediante il pegno.

Nei contratti, in cui io alieno l'uso della cosa, io non conservo il possesso , ma ne rimango proprietario , come nella locazione. Di più io posso essere divenuto proprietario, senza essere in possesso, come ha luogo, quando esecuzione non succede ad esecuzione. Avviene nel pegno ancora, che io abbia il reale valore della cosa speciale , che è mia proprietà , senza averne il possesso. Il pegnoramento perciò non è un contratto , ma è solamente un patto , un momento , che cauziona un contratto in rapporto al possesso della proprietà ; particolari forme di esso sono l' ipoteca , la garanzia.

Nel contratto ha luogo , che per mezzo della stipulazione la proprieta diviene mia, mentre io non ancora ne ho il possesso fino all' esecuzione di esso. Se io sono già proprietario della cosa , è scopo del pignoramento, che io nel medesimo tempo divenga possessore del valore della proprietà, e colla stipulazione venga assicurata l'esecuzione di esso.

Una particolare specie del pegno è la garanzia per mezzo della quale alcuno impegna il suo credito, la sua promessa per la mia esecuzione: qui viene operato colla persona , ciocchè nel pegno solamente colla cosa.

LXXIX

Nell' immediato rapporto delle persone l' una verso l'altra , la loro volontà se è identica e commune , essa è ancora particolare. Come esse sono individuali persone, così è fortuito, che la loro individuale volontà sia d'accordo colla volontà in se esistente , che riceve per mezzo di quella la sua esistenza. Come volontà particolare essa è differente dall' universale : essa può essere arbitraria e fortuita nell' intenzione e nel volere contro

tutto quello che è retto in se stesso: ha luogo in tal caso l' ingiustizia.

Per il passaggio all' ingiustizia si rende necessaria l'alta logica necessità, che il momento dell' idea, cioè il dritto in se, o pure la volontà universale, ed il dritto nella sua esistenza, che è appunto la volontà come particolare, si pongano come l' uno dall'altro differenti: il che appartiene all'astratta realtà dell'idea; una tale particolare volontà è arbitrio e caso, ma come arbitrio e caso d'una singola cosa, e non della volontà istessa. Nel contratto noi abbiamo il rapporto di due volontà come concordi. Ma una tale identica volontà è solo relativamente universale, o è posta come universale, ed anche in contraddizione colla particolare volontà. Nel contratto e nel consenso si ripone il dritto di ripeterne l'adempimento; ma questo è di nuovo obbietto della particolare volontà, che come tale può operare come contraria al dritto esistente. Qui si manifesta quella negazione, la quale è appunto l'ingiustizia. Il procedimento per altro da tenere è il seguente, purificare la volontà del suo stato naturale, e rimenare la sua individualità all'universale, donde essa procede. Nel contratto ritengono ancora i contraenti la loro individuale volontà: il contratto non è ancora libero dall' arbitrio, ed è perciò soggetto ad ingiustizia.

L'INGIUSTIZIA

LXXX

Nel contratto il dritto è qualche cosa di positivo, è l'universale, in cui ha luogo l'accordo dell'arbitrio e delle particolari volontà. Questa manifestazione del dritto, in cui esso, e la sua essenziale esistenza cioè a dire l'individuale volontà immediatamente s'accordano, si converte in ingiustizia tutte le volte che havvi opposizione fra il dritto in se, e la individuale volontà, ond'esso si converte in dritto particolare. La verità d'una tale seconda manifestazione del dritto si è, ch'essa è nulla, che il dritto si ricompone col negare una tale sua negazione; mediante il quale procedimento e ritorno a se stesso dalla sua negazione, esso si determina come reale e come valido, mentre prima lo era solo in se stesso e d'un modo immediato.

Il dritto in se, l'universale volontà, come essenzialmente determinata dalla particolare, è in rapporto con qualche cosa non essenziale. È l'essere in rapporto colla sua apparenza. Fosse anche l'apparenza uniforme all'essere, riguardata da un altro lato essa non lo è, mentre l'apparenza è caso, è il non essere in rapporto coll'essere. Ciò si manifesta nell'ingiustizia. L'apparenza è esistenza, che non corrisponde all'essere, è una vuota determinazione e divisione dell'essere, sicchè in entrambi la differenza è diversità. L'apparenza è perciò non vera, ed essa manca quante volte vuole esistere da se, ed al mancare di essa l'essere si mostra come tale, cioè come forza intima dell'apparenza. L'essere ha negato la negazione di se stesso, e con ciò si è ristabilito. L'ingiustizia è una tale apparenza, e col man-

care di essa il dritto si conferma ed afforza. Ciocchè noi chiamiamo essere è il dritto in se, a cui di rincontro si annulla l'individuale volontà, come non vera. Esso avea prima solo un'immediata esistenza, ora è reale; egli ritorna dalla sua negazione, mentre la realtà è tutto quanto opera, e si conserva la medesima in una svariata esistenza, e lo stato naturale è quello, che è capace di ammettere la negazione di se.

LXXXI

Il dritto come particolare e moltiplice di rincontro al semplice ed universale in se stesso esistente prende la forma d'un'apparenza, e questa ha luogo parte immediatamente ed in se stessa, parte a causa del subietto, parte in quanto che il dritto viene dell' intutto negato: abbiamo in tal modo l' ingiustizia involontaria, l'inganno ed il delitto.

L' ingiustizia è anche l'apparenza dell' essere, che si pone come in se stessa esistente. Quand' io ritengo l'ingiusto per giusto, l'ingiustizia è allora involontaria. L'apparenza qui procede dal dritto, e non da me. La seconda specie dell'ingiustizia è l'inganno. Qui l'ingiustizia non è apparenza per il dritto in se, ma essa ha luogo, in quanto che io presento una tale apparenza agli altri. Quand' io inganno, il dritto è usato come una illusione da me. Nel primo caso l'ingiustizia era un'apparenza che procedeva dal dritto istesso: nel secondo essa è occasionata da me. La terza ingiustizia è finalmente il delitto: questa è un' ingiustizia in se, e per me: io voglio l'ingiusto e non mi fa bisogno di usare l' apparenza del giusto; nè l'altro, nella cui persona è commesso il delitto, dee ritenere come retto, ciocchè è ingiusto in se e per se. La differenza fra il delitto e l'inganno si è, che in questo nella forma del fatto non viene dell' intutto sconosciuto il dritto, il che non ha luogo nel delitto.

L'INVOLONTARIA INGIUSTIZIA

LXXXII

L'appropriazione, ed il contratto per loro stessi e nelle loro particolari specie, come differenti manifestazioni, e conseguenze della mia volontà, che è l'universale in se, valgono come base di dritto per la ricognizione degli altri. Nella loro manifestazione e moltiplicità è possibile, che differenti persone si scontrino in rapporto ad una medesima cosa, delle quali ciascuna per sue particolari ragioni la riguarda come sua proprietà: da ciò provengono le collisioni di dritto.

LXXXIII

Tali collisioni, in cui la cosa vien pretesa per ragioni di dritto, e che formano la sfera delle cittadine controversie, acchiudono il riconoscimento del dritto come universale e decisivo, sicchè la cosa a colui si appartiene, il quale ne ha il dritto. La controversia riguarda solo la dipendenza d'una cosa dalla proprietà dell'uno o dell'altro: è necessario un puro negativo giudizio, in cui al predicato mio vien negato un oggetto particolare.

LXXXIV

Nelle controversie la cognizione del dritto va congiunta con quella degli opposti particolari interessi, e delle particolari intenzioni. Su di queste decide il dritto in se stesso esistente,

manifestato, e richiesto. Esso s' impone sulle prime solo come un dovere, mentre la volontà non è ancor tale, che sciolta da ogni immediato interesse, e dalle cure individuali avesse a suo scopo la volontà universale; nè è si fattamente determinata e riconosciuta, che le parti contendenti pospongano a lei i fini ed interessi particolari.

Ciocchè è retto in se ha una ragione determinata, ed io giustifico la mia ingiustizia, che io ritengo per giusta con una qualsiasi ragione. È proprio della natura del finito e del particolare il dar luogo al fenomenico; e le collisioni debbono qui aver luogo, mentre noi siamo nel campo del finito. Questa prima ingiustizia nega solamente un dritto particolare, mentre l'universale viene rispettato: essa è in generale la più leggiera delle ingiustizie. Quand' io dico, che una rosa non sia rossa, io riconosco, ch' essa ha colore, io non nego la specie, ma solamente il particolare, il rosso. Il dritto è qui egualmente riconosciuto; ciascuno vuole, che gli si facesse dritto; la sua ingiustizia consiste in questo, di scambiare ciocchè è dritto colla sua volontà.

L'INGANNO

LXXXV

Nell'inganno il dritto in se a differenza del dritto particolare è determinato, ed è affermato come essenziale, ma solo nell'apparenza, mentre nel fatto esso è al tutto subiettivo, non essenziale, e fenomenico. Così l'universale del dritto vien posto dalla volontà particolare solo come apparente, e nel contratto l'accordo delle volontà è puramente esterno.

La particolare volontà è rispettata in questa seconda specie

dell'ingiustizia, ma non il dritto universale. Nell'inganno non è violata l'individuale volontà, mentre si da a credere all'ingannato, che a lui sia eseguito il dritto. Ma il preteso dritto è solamente subiettivo ed apparente, il che forma l'inganno.

LXXXVI

Nel contratto io acquisto una proprietà dalla proprietà d'un altro per le speciali qualità d'una cosa, e per l'intimo universale, cioè per il valore di essa. In tal caso una falsa apparenza mi può essere presentata dall'arbitrio d'altrui, sicchè in esso contratto non solo nulla manchi per la rettitudine dello scambievole e libero consenso degl'individui, ma neanche la parte dell'universale in se stesso esistente.

LXXXVII

È qui da desiderare, che contro una simigliante rappresentazione della cosa, e contro la pura opinante ed arbitraria volontà l'obiettivo ed universale venga in se stesso e nel suo dritto riconosciuto e convalidato, e che di rincontro ad esso il subiettivo arbitrio fosse dell'intutto annullato.

Per l'involontaria ingiustizia nessuna pena è stabilita, mentre io non ho voluto contro il dritto. Nell'inganno al contrario ha luogo la pena, mentre qui si tratta di dritto che vien violato.

VIOLENZA E DELITTO

LXXXVIII

Quando la mia volontà si pone in una esterna cosa, è possibile, ch' essa venga limitata e sottoposta ad una necessità, Perciò in parte può essere usata la forza contro di essa, parte mediante la forza può essere imposta a lei un'azione ed un sagrificio per la stipulazione d' una cosa o d' un dritto; ciò val dire, che essa può soffrire violenza.

Il delitto è vera ingiustizia: in esso nè il dritto in se, nè tale, quale esso mi si manifesta, vien rispettato, ma entrambi i lati il subiettivo e l' obiettivo sono violati.

LXXXIX

L' uomo come essere puramente vivente può essere violentato: la sua parte fisica ed esterna va soggetta alla forza; ma la volontà in se e per se libera non può in alcun modo essere obbligata, quante volte essa si astrae dal mondo esterno, a cui è connessa: solamente quella volontà è violentata, la quale si lascia violentare.

XC

Giacchè la volontà solo in quanto essa ha un' esistenza è realmente libera o idea, e l' esistenza in cui essa si pone è l' esistenza istessa della libertà, perciò la forza e la violenza annulla se stessa nella sua idea, come manifestazione d'una volontà, la

quale annulla la manifestazione e l'esistenza d'un altra volontà. La forza e la violenza è perciò astrattamente presa ingiusta.

XCI

Giacchè la violenza contradice all' idea della volontà, è forza perciò, ch' essa venga soppressa con un' altra violenza: questa non è solamente permessa di dritto, ma torna necessaria, come una seconda violenza, la quale è diretta ad annullare la prima.

La violazione d' un contratto per mezzo della non esecuzione dello stipulato, o dei dritti e doveri verso la famiglia e lo stato, coll' opera o colla negligenza, è il primo grado di violenza, o almeno di forza, come ancora quand' io sottraggo una proprietà che ad un altro si appartiene, o mi astengo da una dovuta esecuzione. La violenza usata contro la rozzezza e la barbarie appare veramente come prima, e non come conseguenza d'un' altra preesistente. Ma la volontà nel suo stato naturale è una violenza contro l' idea in se esistente della libertà, che è da proteggere, e da rendere predominante contro una tale indomata volontà. Sia che fosse esistente un' esistenza morale nella famiglia, o vi fosse già uno stato, l' esistenza puramente naturale dell' essere è sempre una violenza, contro cui l'idea vuolsi rendere predominante.

Nello stato non è più possibile avere degli eroi; questi rattrovansi solo nel periodo di barbarie: lo scopo di essi è retto, necessario, ed umanitario. Gli eroi, i quali fondarono degli stati, o introdussero il matrimonio e l'agricoltura, non hanno ciò eseguito certamente come un dritto, che era già riconosciuto, mentre tali azioni appaiono come effetto della loro individuale volontà: ma stante il più alto dritto dell'idea contro la barbarie una tale violenza degli eroi è giusta mentre colle buone si può poco eseguire contro la forza di natura.

XCII

L'astratto dritto è obbligatorio, mentre l'ingiustizia contro di esso è una forza contro l'esistenza della mia libertà in una esterna cosa: la conservazione di questa esistenza contro la forza è un fatto esterno, ed una seconda violenza annullante la prima.

Definire l'astratto e puro dritto un dritto, a cui si potrebbe essere forzato, è comprenderlo in una conseguenza la quale ci inizia sulla via dell' ingiustizia.

Qui è da por mente alla differenza fra la morale ed il dritto. Nella morale cioè nella riflessione in me stesso havvi ancora una dualità, mentre io prendo a mio scopo il bene, e mi determino a seconda d'una tale idea. L'esistenza del bene è mio scopo, ed io lo realizzo in me, ma una tale esistenza è totalmente interna, e perciò non ha luogo alcuna violenza. Le leggi dello stato non possono estendersi fino al sentimento, mentre nella morale io non mi diparto da me stesso, e perciò la forza è qui vuota di senso.

XCIII

La prima forza, come violenza esercitata da un essere libero, che viola l' esistenza della libertà nel suo senso concreto, cioè a dire il dritto, è il delitto: infinito negativo giudizio, che viola non solamente il particolare, l' appropriazione d' una cosa alla mia volontà, ma viola egualmente l'universale e l' infinito nel predicato mio, come ancora la capacità del dritto senza appagare la mia opinione, come avviene nell' inganno, che anzi anche questa è violata: forma ciò la sfera del dritto penale.

Il dritto, la cui violazione è delitto, ha preso fin qui solamente le forme, che noi abbiamo esaminate, e perciò il delitto ha avuto solo un' importanza relativa a queste determinazioni.

Ma la sostanza di queste forme è l'universale, che rimane il medesimo nell'esistenza e nello svolgimento successivo, e perciò la violazione di esso, il delitto è proporzionato alla sua idea.

È da esaminarsi in prosieguo tutto quanto riguarda un più particolare tenore del delitto, come per esempio lo spergiuro, delitti di stato, falsificazione delle monete, o lettere di cambio.

XCIV

Giacchè solo la volontà, che ha un'esterna esistenza, può essere violentata, ed essa procede nell'esistenza in una sfera di determinazioni varie per qualità e per quantità, perciò è ben differente per l'obiettiva parte del delitto, se una tale esistenza e la determinazione di essa venga violata in tutta la sua estensione, e nell'infinito della sua idea, come nel caso di omicidio, di schiavitù, o di violenza religiosa, o pure solo in una parte, ed in una determinata sua qualità.

La stoica opinione, che havvi solo una virtù o un vizio, la barbarica legislazione, che punisce ciascun delitto colla morte, come anche la rozzezza d'un cavalleresco onore che crede in ciascuna violazione lesa l'intera personalità, hanno questo di commune, ch'essi si limitano all'astratto pensiero della libera volontà e personalità, e questa non prendono nella concreta determinata esistenza, ch'essa vuole avere come idea. La differenza fra la rapina ed il furto è solo di qualità, mentre in quella io sono violato qual'essere coscienzioso e presente, ed una personale violenza è usata contro di me. Molte distinzioni di qualità, come il pericolo per la pubblica sicurezza, hanno la loro ragione nei successivi determinati rapporti, ma sono sovente considerate piuttosto nelle loro conseguenze, che nell'idea istessa della cosa: come ancora un delitto più pericoloso è una più grave violazione per la sua estensione e qualità. La subiettiva morale qualità si rapporta ad una più alta differenza, cioè

fino a qual punto un fatto ed un avvenimento sia un'azione, e riguarda la subiettiva natura di essi; ma di ciò in prosieguo.

Come ciascun delitto sia da punire, non si lascia determinare dal pensiero; ma a tale oggetto tornano necessarie positive disposizioni. Coll' avanzarsi della civiltà, le leggi sui delitti divengono più miti, ed oggi giorno non si punisce così severamente, come cento anni già passati. Non è già che i delitti o le pene, ma i loro rapporti si cambiano.

XCV

L' avvenuta violazione del dritto è veramente una positiva esterna esistenza, ma nulla in se stessa. La sua nullità si manifesta, in questo, ch' essa viene annullata appena che il dritto si pone come realtà.

Col delitto alcuna cosa è cambiata, e questa esiste con un tale cambiamento; ma una tale esistenza è contraria alla natura di essa e perciò è nulla. La sua nullità consiste nel volere annullare il dritto, ma questo è immutabile, ed assoluto, e perciò la manifestazione del delitto è in se nulla, come nullo è ancora l' effetto di esso. Ciocchè è nulla, dee come tale manifestarsi, cioè presentarsi come violabile. Il fatto del delitto non è un primo positivo, di cui la pena fosse solamente negazione, ma è un negativo, sicchè la pena è la negazione d'una negazione. Il dritto reale cancella una tale violazione, e con ciò addimostra la sua forza, e conserva la sua necessaria esistenza.

XCVI

La violazione d'un' esterna esistenza o proprietà, è un male, un danno in un modo qualunque d' una cosa o dei beni; l' annullazione d' una violazione o d'un danno si esegue colla civile compensazione, quante volte questa è possibile.

Nel momento della compensazione, in luogo della speciale qualità lesa dal danno, giacchè questo è una rovina, e perciò è irremediabile, dee succedere l'universale qualità di essa, cioè il valore.

XCVII

La violazione, la quale contradice alla volontà in se esistente (e perciò anche alla volontà dell'offensore, come dell'offeso e di tutti gli altri,) manca d'una positiva esistenza in se, come nelle positive conseguenze. La volontà in se esistente è il dritto, la legge, e non è un esterno esistente, e perciò non va soggetta a violazione. Egualmente è la violazione per l'individuale volontà dell'offeso e degli altri un puro negativo. La positiva esistenza della violazione esiste solo nell'individuale volontà dell'offensore. Annullare questa volontà, val dire restaurare il dritto, annullare il delitto, che altrimenti si renderebbe predominante.

La teoria delle pene è una delle materie, la quale ai tempi presenti è andata a peggio nella positiva scienza del dritto, mentre in tale teoria non basta l'intelligenza, ma essa dee essere svolta dall'idea. Quando il delitto, e la soppressione di esso che è la pena vien considerato solamente come un male in generale, può sembrare alquanto irragionevole volere un male, mentre un altro n'esiste. Nelle differenti teorie sulle pene, a cui si dà per iscopo prevenire, spaventare, minacciare, migliorare, in un modo molto superficiale la pena viene presupposta come un male, mentre al pari superficialmente si ritiene come bene tutto quanto ne deriva. Ma qui non si tratta di operare un bene o un male, ma propriamente d'ingiustizia, o di giustizia. In queste superficiali teorie vien posta da banda la giustizia, la quale forma il primo ed essenziale principio nei delitti, e ne consegue, che si ritengono come essenziali le morali riflessioni, la

parte subiettiva del delitto mescolata con triviali psicologiche imagini sulla potenza e sulla forza degl' impulsi del senso sulla ragione, colla psicologica violenza ed influenza sull'imaginazione, come se tutto questo non si riducesse a qualche cosa di fenomenico per mezzo della libertà. I differenti fini, i quali dipendono dalla pena nella sua manifestazione, e sono in rapporto coll' individuale coscienza, come per esempio, spaventare, migliorare, sono in loro stessi, ed in ispecie in rapporto alla qualità delle pene d' un essenziale considerazione, ma presuppongono come base, che la pena sia giusta in se. Da una tale considerazione emerge, che il delitto sia da sopprimersi, non perchè è causa d' un male, ma come violazione di dritto; è questo il vero male che è da annullare, e che ne costituisce il punto essenziale. Fino a quando le idee non saranno esattamente determinate a tal proposito, vi avrà sempre confusione per tutto quanto riguarda le pene.

La teoria di Feuerbach sulle pene ritiene come ragione di esse la minaccia, ed afferma, che quando alcuno ad onta di essa commette un delitto, dee succedere la pena, mentre il reo già prima l'ha conosciuta. Ma in che mai si fonda la rettitudine della minaccia? Questa presuppone l'uomo non libero, e cerca obbligarlo coll' imagine d' un male. Il dritto e la giustizia hanno lor base sulla libertà e volontà, e non sulla mancanza di questa, su cui si fonda la minaccia. Col considerare la pena in tal modo, accade non altrimenti di quello che suole avvenire con un cane, contro di cui si eleva un bastone, e l'uomo vien trattato non conformemente alla sua dignità e libertà, ma come cane. La minaccia, la quale può eccitare l' uomo, perch'egli dia pruova della sua libertà, pone da banda la giustizia. La violenza psicologica si rapporta solo alle differenze di qualità e quantità del delitto non alla natura del delitto istesso. Le legislazioni, le quali si sono ricavate da tali teorie, hanno mancato di vera base.

XCVIII

La pena, che ne riporta il reo, è non solamente giusta in se, come giusta è la volontà in se stessa esistente e l'esistenza della sua libertà, cioè il dritto, ma essa è un dritto per il reo istesso, che risulta dalla sua volontà esistente, dalla sua azione. Mentre nella sua azione, come azione d'un essere ragionevole si ripone, ch' essa ricorda qualche cosa di universale, una legge, a cui essa, come ad un suo dritto dee essere rimenata.

È ben noto, che Beccaria ha negato allo stato il dritto della pena di morte per ragione che non è da presumersi, che nel contratto sociale si contenga il consenso degli individui di lasciarsi uccidere, che anzi il contrario è da supporsi. Ma lo stato non è un contratto, nè ha solo a suo obietto il patrocinio e la sicurezza della vita degli individui, illimitata è la sua essenza sostanziale, esso è predominante a ciascun' altra cosa, reclama la vita e la proprietà, e ne addimanda il sagrifizio. Di più non è solo l'idea del delitto, il ragionevole di esso, che lo stato dee render valido, ma anche la ragione ed il volere dell' individuo si manifesta nell'azione del reo. Che la pena venga considerata come un proprio dritto del reo, torna ciò a suo onore, come essere ragionevole. Un tale onore gli vien negato, quante volte l' idea e la misura della sua pena non viene ricavata dal suo fatto, molto meno, quando egli vien trattato solo come nocivo animale, che sia da ridursi ad uno stato d'impotenza di produrre del male, o come mezzo di terrore e di miglioramento. Ancora per rapporto alla maniera dell' esistenza della giustizia, la forma, ch' essa riceve nello stato, ed in ispecie la pena, non è la sola, e lo stato non è necessaria condizione della giustizia in se.

Ciocchè Beccaria desidera, cioè che l' uomo dovesse dare il suo consenso per la pena, è dell'intutto giusto, ma il reo già

lo concede col suo fatto. È nella natura del delitto e nella propria volontà del reo, che la violazione da lui prodotta venisse cancellata. Ciò non ostante ha una tale opinione di Beccaria di doversi annullare la pena di morte prodotto dei vantaggiosi effetti. Benchè nè Giuseppe II, nè i Francesi l'avessero totalmente annullata, si è cominciato però a ponderare quali delitti sieno meritevoli della pena di morte, e quali non lo sieno: perciò è questa divenuta meno frequente, come dee esserlo, essendo l'ultimo apice delle pene.

XCIX

La pena è restaurazione, in quanto che essa secondo la sua idea è cancellazione d'una violazione, mentre il delitto nella sua esistenza ha un limitato cerchio di quantità e qualità, come un simigliante ne ha ancora la cancellazione del delitto. Una tale prossima identità tratta fuori dall'idea non è una simiglianza di specie, ma è propria della qualità assoluta della violazione.

Ove si volesse seguire l'uso commune di trarre la definizione d'un'idea, e quella della pena dalle imagini della universale psicologica esperienza sulla coscienza, questa addimostrerebbe, che è stato universale sentimento dei popoli e degli individui, che il delitto merita pena, e che dee avvenire nella persona del reo il simigliante di quello ch'egli ha operato nell'altrui. Non è qui da tacere, che tali teorie, le quali ripongono la sorgente delle loro determinazioni nella universale imaginazione, altre volte adottano dei principii, i quali sono in contradizione ai così detti universali fatti di coscienza. L'opinione dell'uguaglianza tra la pena ed il delitto ha occasionato una grande difficoltà: la giustizia delle istituzioni penali secondo la loro qualità e quantità avviene più tardi, che la sustanza della cosa istessa. Quando alcuno per tali successive determinazioni si volgesse ad altri principii, che all'universale delle pene, questo rimane in

se tale quale egli è. Solo l'idea in generale dee contenere il principio fondamentale per i particolari. Una tale determinazione dell'idea suppone necessariamente, che il delitto come volontà nulla in se stessa contenga la sua abolizione, che prende forma di pena. L'intima identità è quella, la quale si manifesta all'intelligenza come eguaglianza nell'esterna esistenza, la qualità e quantità del delitto e della pena di esso cade nella sfera del mondo esterno; in questa non è possibile alcuna assoluta disposizione, essa rimane nel campo del finito solamente un bisogno, che l'intelligenza dee cercare sempre più di limitare, il che è della più alta importanza, ma che è perenne, e procede all'infinito, e rende solo possibile un modo approssimativo. Ove si ponga da banda una tale natura del finito non solo, ma alcuno si arresti all'astratta specifica eguaglianza dei delitti, sorge non solamente una insormontabile difficoltà di determinare le pene (avvenga pure, che la psicologia rappresenti la forza degli impulsi del senso, e tutto quanto ne consegue, o la forza maggiore della mala volontà) ma è molto facile rappresentarsi la legge del taglione (cioè furto per furto, rapina per rapina, occhio per occhio, dente per dente, mentre si può immaginare un reo senza occhi, e senza denti) come assurda, che nulla abbia di commune coll'idea istessa, ma venga occasionata dalla già mentovata eguaglianza dei delitti. Il valore che costituisce l'intima eguaglianza delle cose, è una determinazione, che dai contratti e dalle azioni civili si è voluto applicare nei delitti: e quindi si eleva fino all'universale l'immediata qualità di questi. Nel delitto in cui la parte infinita del fatto ne forma il fondamento, si cancella qualunque esterna specialità, e l'eguaglianza rimane la sola essenziale base a determinare la pena, che il reo ha meritata, ma non l'esterna speciale forma di questa pena. Solamente a tale riguardo, il furto, la rapina, la pena in danno o in prigionía sono ineguali, ma secondo il loro intimo valore, e la loro qualità universale, quella cioè di esser pene, sono esse

paragonabili. Perciò come si è osservato, è opera dell' intelligenza stabilire il paragone fra un tale loro intimo valore. Ove non si comprenda bene l'intima connessione del delitto e della sua pena, del loro valore, e della loro capacità di essere paragonati, è facile vedere in una pena particolare un male arbitrariamente congiunto ad una vietata azione.

La pena è l'intima connessione, e l' identità delle due determinazioni, le quali appajono come differenti, ed hanno una differente esterna esistenza l'una verso l'altra. Quando il reo viene punito, pare che questo fosse un fatto, che non gli appartenga: ma, come noi abbiam veduto, la pena è solamente la manifestazione del delitto, cioè a dire un secondo momento, il quale presuppone necessariamente il primo. Ciocchè si potrebbe opporre alla pena si è, ch' essa appare alquanto immorale, appare come vendetta, ed abbia qualche cosa d'individuale. Ma la pena non scaturisce da alcuno individuale rapporto, ma dall'idea istessa. La vendetta è mia, dice Iddio nella Bibbia: e quand'anche si volesse ritrovare nella parola pena l'imagine d' un particolare arbitrio della subiettiva volontà, si direbbe solo, ch'essa esprime il ritorno della forma del delitto sopra se stesso. L'Eumenidi dormono, ma il delitto le sveglia; così è il proprio fatto del reo quello, che le desta all'attività. Se non è possibile una speciale eguaglianza fra il delitto e la pena, altrimenti avviene nell'omicidio, in cui torna necessaria la pena di morte. Giacchè la vita è la sfera intera dell'esistenza, la pena non può cadere sopra un valore che quella non può dare, e perciò consiste nella privazione della vita intera.

C

La pena nella sfera d' un dritto primitivo è quasi vendetta: ma è giusta mentre essa compensa il delitto. Ma nella sua forma essa è l'azione d'una subiettiva volontà, che in ciascuna av-

venuta violazione può far uso della sua infinità, e la giustizia addiviene in generale arbitraria, e non vi ha che l'individuo di ricontro all'individuo. La vendetta diviene perciò novella violazione, mentre essa è l'effetto d'una individuale volontà, ed in tale contradizione procede all'infinito, e si eredita illimitatamente di famiglia in famiglia.

Dove i delitti non vengono perseguitati e puniti come pubblici, ma come privati (come appresso i Giudei, come il furto e la rapina dai Romani, ed alcuni altri dagl'Inglesi) la pena ritiene sempre qualche parte di vendetta in se. È da distinguersi dalla privata vendetta la vendetta esercitata dagli eroi e cavalieri di ventura, perchè meglio cadrebbe nella fondazione degli stati.

In uno stato di società, in cui non havvi nè cavalieri, nè leggi la pena prende sempre la forma della vendetta, ed essa rimane difettosa, giacchè è l'effetto d'una volontà individuale, e non risponde alla sua propria natura. Le persone che fanno da giudici sono in vero anch'esse persone, ma la loro volontà non è che l'universale delle leggi, ed esse non possono introdurre nella pena, ciocchè non trovano nella natura della cosa. Al contrario l'offeso non vede l'ingiustizia nei veri limiti della sua quantità e qualità, ma solamente come ingiustizia in generale, ed è facile, ch'egli si lasci trasportare al di là della dovuta pena, il che è causa di nuova ingiustizia. Appresso i popoli non civili la vendetta è immortale, come appresso agli Arabi, dove essa può essere solamente soffocata per forza maggiore, o per impossibilità di esercitarla; ed in non poche legislazioni presenti vi ha qualche avanzo di vendetta, giacchè è abbandonato all'arbitrio degli individui, se essi vogliano o non vogliano far capo dai giudici per la pena.

La necessità, che si ponga omai fine ad una tale contradizione, la quale come in altre ingiustizie, qui si avvera nella forma e nella maniera di annullare un delitto, non è sola-

mente d' un subiettivo interesse, ma è richiesta dalla giustizia, la quale non vuol essere vendicativa ma punitiva, e sciolta dal capriccio della forza. È questa l' esistenza d' una volontà, la quale benchè individuale e subiettiva, vuole l' universale, come tale. Questa idea della morale non è solamente un desiderato, ma risulta dallo svolgimento istesso di essa.

CI

Il delitto e la giustizia vendicativa rappresenta lo svolgimento della volontà come universale differente dalla particolare, e di più che la volontà in se stessa esistente coll'annullare una tale differenza ritorna in se stessa, e perciò si pone per se stessa come reale. Così sta e si conserva il dritto, ed è per sua necessità reale contro la volontà al tutto individuale. Questa forma procede ancora dall'interno determinato svolgimento dell' idea. Secondo la realizzazione di questa essa ha sulle prime una forma tutta naturale, è in se stessa e costituisce il dritto astratto; questa annullata sorge la contraddizione fra la volontà universale in potenza, e particolare in atto, e coll'annullare una tale contraddizione, colla negazione della negazione essa si pone nella sua esistenza come volontà, che non solamente è libera in potenza, ma lo è ancora in atto. La volontà, quando costituisce l' astratto dritto ha se stessa a suo obbietto, è l' infinita subiettività della libertà, il principio fondamentale della morale.

Se noi teniam dietro ai momenti, per i quali l' idea della libertà dall' astratta ed a se stessa relativa determinazione della volontà si eleva per se stessa ad uno stato al tutto subiettivo, troveremo, che una tale determinazione nella proprietà, cioè in una esterna cosa si converte nell'astratto Mio, nel contratto questo Mio è regolato dalla volontà, ed è di accordo con altri; nell' ingiustizia quella determinazione nell' essere suo astratto

ed immediato si pone come arbitrio occasionato da una arbitraria volontà. Nella sfera della morale un tale arbitrio si riflette in se stesso, addiviene con se stesso identico, e costituisce l'infinito subiettivo della volontà.

La verità vuole, che l'idea esista, e che la sua esistenza a lei risponda. In dritto la volontà ha la sua esistenza nel mondo esterno; il suo progresso consiste, ch'essa l'abbia in se, nel suo interno, abbia se stessa a suo obietto, ed a se stessa si renda superiore. Un tale rapporto dell'uomo verso il suo interno è affermativo; ma questo può egli solo raggiungere coll'annullare il primo suo stato naturale: questo annullato nel delitto mediante la pena, che è la negazione d'una violazione, l'uomo si eleva all'affermazione, alla morale.

CII

La volontà è il punto fondamentale, in quanto che essa non è solamente in potenza, ma infinita in atto. Una tale riflessione della volontà in se, e la sua per se stessa esistente identità contro uno stato al tutto naturale e le determinazioni che ne conseguono, eleva la persona a subietto.

CIII

Qui prende la libertà una più alta base: la sua esistenza, come esistenza dell'idea si ripone nel subiettivo della volontà, e solamente per questo la libertà addiviene esistente reale volontà.

Le seconda sfera, la morale, rappresenta la parte reale dell'idea della libertà, ed il procedimento di essa consiste nel togliere qualunque differenza fra la volontà in se stessa esistente ed identica, e la volontà universale, identificando l'una coll'altra. Un tale progresso è il lavoro d'un momento della libertà, e della subbiettività; che sulle prime astratta, e quasi differente dall'idea,

tende quindi a raggiungerla, e ad acquistare per mezzo di essa la sua vera realtà; sicchè la subbiettiva volontà si converte in obiettiva, e veramente concreta.

Nel dritto astratto non ha luogo la dimanda, qual'era il mio principio, quale il mio scopo. Il domandare delle determinazioni e delle tendenze della volontà, come dei suoi fini, è proprio della morale. Quando l'uomo va soggetto a giudizio, è necessario ch'egli fosse libero, qualunque potesse essere il rapporto delle sue determinazioni nell'esterno. In tale riflessione dell'uomo in se stesso non è possibile alcuno accesso: qui non ha luogo alcuna forza: la volontà dell'uomo nella sua morale è perciò inaccessibile.

CIV

La propria determinazione della volontà è egualmente momento della sua idea, e la subbiettività non è solamente un lato della sua esistenza, ma è la sua propria determinazione. La volontà per se stessa libera, determinata come subbiettiva, ha bisogno d'una esistenza per essere idea. La sfera morale è perciò un dritto della subiettiva volontà. Stante un tal dritto la volontà riconosce se stessa, si pone come qualche cosa, diviene sua propria, e subiettiva.

L'istesso procedimento della morale ha per il medesimo rapporto la forma di essere lo svolgimento del dritto della subbiettiva volontà, e della maniera della sua esistenza, sicchè quello ch'essa riconosce come suo nel suo obietto, lo determina successivamente in modo, che lo rende sua vera idea, l'obbiettivo in un senso universale.

Una tale compiuta determinazione della subbiettività della volontà è un intero, che vuol essere come subiettivo, così ancora obiettivo. Nel subietto può in prima realizzarsi la libertà; ma una tale esistenza della volontà è differente dalla volontà in se e

per se esistente. Torna necessario, che la volontà si sciolga da quest' altra limitazione della pura subbiettività per divenire volontà in se e per se esistente. In morale si tratta del vero interesse dell' uomo, ed è questo che forma l'alto suo valore, ch'egli riconosca e determini se stesso come assoluto. L'uomo rozzo si lascia tutto imporre dal potere della forza, e dalle esterne naturali determinazioni: i fanciulli non hanno alcuna morale volontà, e si lasciano guidare dai loro genitori: ma l'uomo colto e riflessivo vuole, ch'egli riconosca se stesso in tutto quello, ch' egli fa.

CV

La volontà, come subbiettiva e diversa da quella in se e per se esistente, è perciò astratta e limitata. Giacchè essa in questo suo primo periodo come volontà individuale non è identica coll' idea istessa della volontà, perciò il punto fondamentale della morale è quello dei rapporti, dei doveri, delle esigenze. E perchè essa nella sua obiettività dee avere un'esterna esistenza, così cade la volontà nella differenza, nel finito, e nell'apparenza. Il morale non è quello che è contropposto all'immorale, come il retto non è immediatamente contrapposto all' ingiusto; ma l' universale base del morale, come ancora dell' immorale si ripone nella subbiettiva volontà.

La determinazione di se stesso in morale è da considerarsi come l' attività e l' impazienza di raggiungere quello, che non ancora si è raggiunto. Solo nella moralità, cioè nella morale realizzata, la volontà addiviene identica con se stessa, e prende questa a suo criterio. Nella morale la volontà si rapporta a tutto quello ch' essa è in se stessa: è questa la base della differenza, ed il suo procedimento consiste nell' identificazione della subbiettiva volontà coll' idea di se stessa. Il dovere, il quale viene imposto dalla morale, prende realtà nella moralità; e questa,

con cui la subbiettiva volontà è in rapporto, è doppia, mentre essa contiene la sostanza dell' idea, e la sua esterna esistenza. Ove il bene si limitasse alla subbiettiva volontà, esso mancherebbe di realtà.

CVI

Una tale universale determinazione contiene l'opposizione per il subiettivo e l' obiettivo e l'attività ad esso relativa: i suoi momenti sono presso a poco i seguenti: esistenza e determinazione sono identiche nell' idea, e la volontà come subbiettiva forma l'idea di esse: entrambe sono da distinguersi, e da ritenersi come identiche. La determinazione non è che la volontà che determina, e pone se stessa, la sua partizione per i suoi differenti momenti è un procedimento, ch' essa dà a se stessa. È questa la prima negazione, e la sua limitazione consiste nel divenire positiva, e subiettiva. Come l'infinita riflessione vale ad annullare tali limitazioni della volontà, così l' attività vale a tradurre un tale procedimento da subiettivo in obbiettivo cioè in una immediata esistenza. In tali opposizioni e differenze di forme dee essere perenne scopo della volontà rimanere sempre identica con se stessa.

.CVII

Una tale identità della volontà riceve la sua più prossima e propria determinazione nel principio morale, a cui va connessa la libertà, cioè l' identità della volontà con se stessa.

Lo scopo è sì fattamente da me determinato, ch' esso è nella sua identità non solamente come mio interno scopo, ma anche nella sua esterna esistenza porta l'impronta della mia subiettività.

La manifestazione della subiettiva e morale volontà ne forma una propria determinazione: essa dee, quand' anche ha presa

una forma obiettiva, contenere sempre più la mia subbiettività: ed il fatto ha solo importanza, quando determinato internamente da me è l'effetto d'un mio progetto, e d'una mia intenzione. Più di quello che si riponeva nell' interno della mia volontà, io non posso riconoscere come mio nella sua manifestazione, mentre in questa io cerco raggiungere di nuovo la mia subiettiva coscienza.

CVIII

Il modo, onde la volontà si svolge, benchè avesse in se qualche cosa di particolare, e fosse ciò preso onde si voglia, come proprio d' una volontà identica con se stessa, universale, ed in se stessa nella sua determinazione riflessa, ha la qualità di essere conforme alla volontà in se stessa esistente, e di essere l'obiettività dell'idea, ma ciò non è che un desiderio, mentr' esso acchiude ancora in se la possibilità di non rispondere all' idea.

CIX

Quand' io conservo la mia subiettività nel conseguimento del mio scopo, io la rendo obiettiva, benchè fosse tutta individuale. La volontà degli altri forma un'esterna subiettività identica colla mia. La sfera dell' esistenza della volontà è il subiettivo, e la volontà degli altri è un' altra esistenza, che io do al mio scopo. Il conseguimento del mio scopo acchiude perciò in se l' identità della mia e della volontà degli altri, con cui essa entra in un positivo rapporto.

L'obiettività d'uno scopo eseguito ha perciò in se tre espressioni, o meglio acchiude in uno tre momenti, cioè, di essere un'esterna immediata esistenza, di essere conforme all' idea, e di essere universale subiettività. Il subiettivo, che si acchiude in tale obiettività, si è, che l' obiettivo scopo sia mio,

sicchè io mi rappresenti in esso, e che il subiettivo armonizzi coi suoi momenti, e coll' obiettivo. Che tali determinazioni distinte nel loro punto morale, vadano congiunte a contraddizioni, è questo, che forma la parte apparente e finita d'una tale sfera, e lo svolgimento di questo punto è lo svolgimento delle soluzioni e delle contraddizioni, che in esso non sono che relative.

Del dritto astratto fu detto, ch' esso contenga solamente divieti, e che la vera giuridica azione sia puramente una negativa determinazione in rapporto della volontà degli altri. In morale al contrario la determinazione della mia volontà è positiva relativamente a quella degli altri, cioè a dire, che la subiettiva volontà in tutto quanto essa realizza riguarda come sua propria la volontà in se esistente. Qui havvi una manifestazione, o un cambiamento di esistenza, e questa è in rapporto colla volontà degli altri. L' idea della morale è un interno rapporto della volontà con se stessa. Ma qui non havvi solamente volontà, ma questa come obiettiva fa sì, che l' individuale volontà si annulla, l'impronta della individualità si cancella, e fra le due volontà viene stabilito un positivo rapporto. In dritto non è di alcuna importanza, se la volontà degli altri sia in accordo colla mia, che si forma un' esistenza nella proprietà. In morale al contrario si tratta anche del bene degli altri; ed è questo un positivo rapporto, che potremo farci ad esaminare da prima.

CX

L' azione è la manifestazione della volontà come subiettiva, e morale. Essa contiene i di sopra mentovati momenti, di essere cioè riconosciuta da me come mia nella sua manifestazione, di essere, come dovere, in essenziale rapporto coll' idea e colla volontà degli altri.

La manifestazione della morale volontà è azione. L' esistenza,

che dà a se la volontà nel dritto, ha luogo in una cosa al tutto naturale, essa stessa è tale, e non ha alcuna espressiva relazione coll'idea, la quale non è in contradizione, nè differente dalla subiettiva volontà, nè in positivo rapporto colla volontà degli altri. Un comandamento di dritto è in fondo solamente un divieto. Nel contratto e nell'ingiustizia ha luogo in prima un rapporto colla volontà degli altri, e l'accordo, che ne risulta, si fonda solamente sull'arbitrio, e l'essenziale relazione alla volontà degli altri, come giuridica, è negativa, mentre consiste nel ritenere la mia proprietà, e nel rilasciare agli altri la loro. Qui si porge in prima alla considerazione la parte del delitto, la quale è occasionata dalla subiettiva volontà, ed in quella forma e maniera, ch'essa riceve dalla volontà nella sua esistenza. L'azione giuridica non imputabile a me per tutto quanto riguarda il suo procedimento contiene solo alcuni momenti di moralità: una vera morale azione è perciò quasi qualche cosa di differente dalla giuridica.

CXI

Il dritto della morale volontà contiene tre punti.

a. L'astratto dritto dell'azione, che quando essa procede ad una immediata esistenza, il suo tenore rimanga sempre mio, e si manifesti come l'effetto dell'intenzione della mia volontà.

b. Il particolare dell'azione consiste nel mio interno scopo, che forma il valore di essa, ed è non altro che la mia intenzione; la sua intima parte come particolare scopo della mia individuale volontà è il ben'essere.

c. Quest'interno scopo elevato ad universale ed obiettivo in se e per se esistente, è lo scopo assoluto della volontà, il bene, nella sfera della riflessione, ed in contradizione della subiettiva universalità parte del male parte della coscienza.

Ciascun'azione per essere morale dee essere in armonia colla

mia intenzione, giacchè è dritto della morale azione, che venga riconosciuto nell' esistenza tutto quello che esisteva come progetto nel mio interno. Il progetto è questo, che l'esterno risponda all'interna volontà. Nel secondo momento si tratta dello scopo dell'azione, cioè del relativo valore di essa in rapporto con me: il terzo momento acchiude non solo il relativo valore dell'azione, ma l'universale di essa, cioè il bene. Il primo punto dell' azione è il progetto, e l'esistenza ed esecuzione di esso; il secondo consiste nell'accordo fra tutto quanto è universale, esterna volontà, e la mia interna individuale determinazione; il terzo si è, che il mio scopo acquisti un carattere universale. Il bene è lo scopo elevato all' idea della volontà.

IL PROGETTO E LA COLPA

CXII

Il finito della subiettiva volontà nel suo operare consiste immediatamente in questo, ch'essa prende per ultimo fine della sua azione un esterno oggetto con moltiplici circostanze. Il fatto apporta un cambiamento nell' esistenza a lei presente, e la volontà è colpevole in generale, allora quando nella cambiata esistenza lascia predominare l' astratto predicato Mio.

Un avvenimento, uno stato di cose nuovamente prodotto è una concreta esterna realtà, che indeterminatamente e svariatamente si manifesta. Ciascun singolo momento, che si mostra come condizione, base, ragione, o in connessione d'un tale stato, e perciò ha posto la sua parte in esso, può essere considerato come causa, o almeno può dirsi che vi abbia contribuito. L'astratta intelligenza in un moltiplice avvenimento, (come

per esempio la rivoluzione francese,) in un numero infinito di fatti, si appiglia solamente ad uno, ch'essa ritiene come l'unica causa.

Mi si può solo imputare, quello che io ho premeditato, e ciò ha luogo specialmente nel delitto. Quando si parla di colpa, ha luogo un giudizio tutto esterno, se io abbia ciò fatto, o no: ma che io ne sia la causa, ciò non fa che la cosa mi debba essere contata a delitto.

CXIII

Non è un fatto mio proprio, quando cose, di cui io sono proprietario, e che come esterne stanno ed operano in una moltiplice connessione, (come può accadere anche in me stesso considerato come un organico corpo, o come un essere vivente) non è un mio fatto, se queste cose cagionano del danno agli altri. Questo torna a mio carico più o meno che quelle cose sono mie, e conforme la loro propria natura sono subordinate al mio dominio e diligenza.

CXIV

La volontà operante si rappresenta tutti i particolari, che accompagnano lo scopo, ch' essa pone nell' esistenza. Ma giacchè essa è finita, l' esterna apparenza è per lei fenomenica, e può contenere in se tutt' altro di quello, ch'essa si rappresentava. Il dritto della volontà si è, di riconoscere come sua azione, e di essere tenuta solamente a quello, ch' essa si avea premeditato e proposto: solo in tal caso il fatto può essere imputato alla volontà.

La volontà ha un' esistenza davanti a se, sulla quale essa opera: a ciò fare, torna necessario, ch' essa se ne facesse una rappresentanza; ed una vera colpa ha luogo solamente nel caso,

in cui l'esistenza a me presente formi parte della mia conoscenza. La volontà è finita, perchè ha bisogno d'una tale premeditazione, o meglio sol perchè essa è finita à una tale premeditazione. Finchè io penso e voglio, come essere ragionevole io non sono nel campo del finito, mentre l'obietto, a cui io mi riporto, non è differente da me stesso: ma il finito ha i suoi confini e limiti in se stesso. Io ho di rincontro a me un oggetto, il quale è fenomenico, ha una pura esterna necessità, e può convenire, o discordare con me. Io sono solamente quello che è la mia libertà, ed il fatto è colpa della mia volontà, solo quando io l'ho pensato. Edipo, il quale inconsapevole uccise il padre suo, non è da accusarsi come patricida; ma nelle antiche legislazioni si avea meno considerazione che presentemente della parte subiettiva e dell'imputabilità. Da ciò derivarono appresso gli antichi gli asili, dove coloro, che scampavano dalla vendetta, potevano essere accolti e protetti.

CXV

L'azione tradotta nell'esterna esistenza, e che si svolge da tutti i lati in connessione coll'esterna necessità, apporta seco una multiplicità di conseguenze. Le conseguenze, come la forma, di cui lo scopo l'anima costituisce, dipendono da questo, ed a questo si appartengono: ma esso come scopo, che si manifesta nell'esistenza, è abbandonato all'influenza dell'esterne potenze, che lo protraggono in lontane ed estranee conseguenze, e ben'altro vi aggiungono, ch'esso in se contenea. È dritto della volontà, che solamente le prime le vengono imputate, mentre solo queste si contenevano nella sua premeditazione.

Non è facile determinare quella che è fenomenica o necessaria conseguenza, mentre l'intima necessità del finito si manifesta come puramente esterna in una catena di singoli oggetti, i quali indipendenti ed indifferenti l'un verso l'altro si succedo-

no in una connessione tutta apparente. È proprio d'un'astratta intelligenza il principio, che nell'azione non è da por mente alle conseguenze, o l'altro che le azioni sono da giudicarsi dalle loro conseguenze, e queste sieno da prendere a criterio del giusto e del buono. Le conseguenze, quando hanno il carattere d'una propria permanente forma dell'azione manifestano la sua natura, che anzi non sono, che essa istessa, e l'azione non può sciogliersi e disbrigarsi da esse; ma al contrario s'immischia sempre fra di loro qualche cosa di estraneo e dì fenomenico, che non risponde alla natura dell'azione. Lo sviluppo della contradizione, che contiene in se la necessità del finito è nell'esistenza il passaggio dal necessario al fenomenico, e viceversa. Operare vuol dire per un tale riguardo, soggiacere ad una tal legge. Da ciò consegue, che torna a benefizio del reo, quando le sue azioni apportano meno triste conseguenze, come ancora una buona azione dee riuscire sempre gradita, quand'anche apportasse niuna o poche conseguenze, e che queste aggravavano il delitto, da cui con proposito furono occasionate. La coscienza dei tempi eroici, (come nelle tragedie antiche ed in Edipo) ad onta della sua semplicità non ha raggiunto la riflessione della differenza fra il fatto e l'azione, fra l'esterno avvenimento e la premeditazione, e della conoscenza delle circostanze, nè della distinzione delle conseguenze, ma giudicava la colpa dall'intera estensione del fatto.

Che io riconosca solo quello, che era nel mio pensiero, forma questo il punto di passaggio allo scopo. Solamente quelle conseguenze che io pensava possono essermi imputate; ma avvene alcune, le quali mai si scompagnano da ciascuna azione, e di essa forman la parte universale, benchè non fosse che un fatto al tutto immediato e particolare. Io non posso certamente prevedere tutte le conseguenze, che potevano essere evitate, ma io deggio conoscere la natura universale del singolo fatto. Qui non si tratta del particolare, ma dell'intero, che riguarda

l' universale natura dell' azione, e non una parte sua individuale e determinata. Il passaggio dal progetto allo scopo consiste in questo, che io non deggio solo conoscere la mia individuale azione, ma l' universale di essa. Così procedendo io mi elevo col volere all' universale, al mio scopo.

LO SCOPO ED IL BEN' ESSERE

CXVI

L'esterna esistenza dell' azione è un multiplice, il quale può essere considerato come infinitamente diviso nelle particolarità, e l' azione è dessa, la quale le pone in movimento. Ma la verità del particolare è l'universale, e la determinazione dell'azione non è un' esterna isolata particolarità, ma ha natura multiplice ed universale. Il progetto come fatto da un essere pensante contiene non pure il particolare, ma un lato universale ed essenziale, cioè a dire lo scopo.

Lo scopo contiene etimologicamente un'astrazione, cioè a dire una forma universale, e l' astrazione d' un lato particolare dalla cosa concreta. L' affaticarsi a giustificare l'azione per mezzo dello scopo è in generale l' astrazione d' un particolare, che viene affermato, come la subiettiva essenza dell'azione. Il giudizio sopra un' azione, come fatto esterno senza determinare la sua giustizia e ingiustizia, attribuisce ad esso un predicato universale, cioè a dire, esso è un incendio, un omicidio. La disgiunta determinazione d'un' esterna realtà rappresenta quello che forma la natura di essa in una connessione al tutto esterna. La realtà è toccata in una singola parte, come l'incendio si appiglia direttamente ad un solo punto particolare del legno :

ma la natura universale di questo punto fa sì, che l'azione si estenda. Negli esseri animali esso non è una parte, ma un organo, che è intimamente connesso coll'universale, sicchè nell' omicidio non solamente un brano particolare di carne, ma la vita intera è offesa. È da una parte la subiettiva riflessione la quale non conosce la logica natura del particolare e dell' universale, e si perde in particolari distinzioni e conseguenze, dall'altra parte è propria natura d'un fatto finito di contenere in se tali distinzioni e fenomeni. Il sentimento del dolo indiretto ha la sua base nelle considerazioni già fatte.

Certamente è opera del caso, che un' azione si accompagni con più o meno conseguenze: è facile che all' intenzione di dar fuoco l'incendio non succeda, o che questo dall' altra parte vada al di là di quello che l'autore voleva. Malgrado di tutto ciò qui non è a fare alcuna differenza fra il buono, ed il mal esito, mentre l'uomo operante dee prendere in considerazione il mondo esterno. Un antico proverbio dice con ragione, la pietra, che viene lanciata dalla mano, è del diavolo. Quando io opero, io mi espongo alla sorte avversa: la mia azione ha un dritto in me, mentre essa è l'esistenza della mia volontà.

CXVII

È proprio dello scopo, che la qualità universale venga conosciuta dall' essere operante, ed avesse un' anticipata esistenza nella subiettiva volontà; come ancora la qualità, diciamo così, obiettiva dell' azione è da ritenersi come conosciuta e voluta dal subietto pensante.

La necessità d'una tale percezione è causa della totale e minima incapacità d'imputabilità dei fanciulli, degli stolti, dei pazzi nelle loro azioni. Come queste nella loro esterna esistenza acchiudono delle casuali conseguenze, così la subiettiva esistenza ha in se una indeterminazione, che è in rapporto colle potenze

e colle forze della coscienza, e della prudenza: indeterminazione, che può essere occasionata ancora dalla stoltezza, dalla pazzia, dalla fanciullaggine, mentre solo questi differenti stati sono capaci di annullare il carattere e la libertà dell'animo, e di fare che l'uomo più non operasse conforme alla dignità d'un essere pensante e volente.

CXVIII

L'universale qualità dell'azione è in generale d'una multiplice natura sotto la semplice forma dell'universale. Ma il subietto come in se stesso riflesso e particolare conserva nel suo scopo verso l'obiettiva particolarità un suo proprio individuale procedimento. Che un tale momento dell'individualità dell'operante sia contenuto e sviluppato nell'azione, è questo che forma la subiettiva libertà nella sua più concreta determinazione, forma il dritto del subietto di trovarsi appagato nell'azione.

Io per me ed in me stesso riflesso sono ancora particolare di rincontro all'obiettività della mia azione. Il mio scopo costituisce la qualità determinante di essa. Omicidio ed incendio, per esempio, sono un universale, che non ancora sono divenuti scopo di me subietto. Quando alcuno ha commesso tali delitti, si domanda, perchè l'ha egli fatti! L'omicidio non è avvenuto a causa dell'omicidio, ma vi aveva un particolare positivo scopo a commetterlo. Ove noi dicessimo, che l'omicidio sia accaduto per solo piacere di uccidere, allora un tale piacere formerebbe il positivo scopo del subietto, ed il fatto tenderebbe in tal caso ad accontentare la volontà. Il motivo d'un fatto è presso a poco quello che dicesi moralità di esso, e questo ha il doppio senso di universale nel progetto, e particolare nello scopo. Specialmente ai tempi presenti si è cominciato a prendere in considerazione i motivi delle azioni: mentre prima ciascuno era pago di dimandare, un tale uomo è egli probo? fa egli quello che è

suo dovere? Ora si vuol penetrare fino nel cuore, e si presuppone un legame fra l'obiettivo delle azioni, e l'interno o sia il subiettivo dei motivi. Al certo torna necessario por mente allo scopo del subietto; egli tende ad alcuna cosa, che ha già nell'animo: egli vuol essere accontentato nelle sue brame, soddisfatto nella sua passione. Il bene ed il giusto è uno scopo non solamente presentato dalla natura, ma posto dalla ragione. La mia libertà presa ad obietto della mia volontà è una pura determinazione della mia libertà istessa. Il più alto punto di morale consiste perciò nel ritrovare il proprio accontentamento nell'azione, e non di arrestarsi al punto di passaggio fra la coscienza dell'uomo, e l'obiettività del fatto, la quale in qualche modo ha epoche differenti sì nella storia del mondo, che in quella degl' individui.

CXIX

Per una tale particolarità l'azione ha un merito subiettivo, ha un' importanza per me. Per un tale scopo, per conseguire il mio fine, la parte immediata dell' azione in un più vasto procedimento è subordinata a mezzo. Perchè un tale scopo è finito, esso può essere convertito in mezzo per uno più vasto, e ciò può procedere all'infinito.

CXX

Al conseguimento d' un tale scopo è necessaria l'attività; cioè a dire, che l'uomo si applichi colle sue forze, a tutto quello ch'egli desidera, e riguarda come suo scopo. Finchè gli uomini s'interessano o debbono interessarsi per tutto quello che loro si appartiene, è perciò ch' essi sono attivi. L'astratta libertà ha un più determinato svolgimento nella naturale subiettiva esistenza, nei bisogni negl' istinti nelle passioni nelle opinioni e fantasie.

La soddisfazione di tutti questi è il ben' essere, o la felicità nelle sue particolari determinazioni, o in generale forma i diversi fini finiti.

In tal punto la volontà non più rattrovasi in uno stato puramente naturale, ma essa è in se riflessa, ed elevata ad uno scopo universale, al ben'essere, alla felicità: essa non è volontà in tutta la sua libertà, ma è un pensiero riflesso, che si eleva al di sopra di qualunque stato naturale; come per esempio ai tempi di Creso, e di Solone. Giacchè le determinazioni della felicità sono date, esse non sono vere determinazioni della libertà, la quale è vera sol quando prende a scopo se stessa, ed il bene. Qui si può ventilare la dimanda: ha l' uomo il dritto d' imporre a se tali non liberi fini, i quali si rapportano solo alla vita sensibile del subietto? Che l' uomo abbia la vita sensibile, non è un puro arbitrario, ma è ragionevole, e perciò ha egli il dritto di prendere a suo scopo i suoi bisogni. Non è dunque indegna cosa che l' uomo viva, ed egli non ha di rincontro a se nulla di più nobile e spirituale, in cui potesse esistere. Rimenare tutto questo a qualche cosa in se stessa esistente, ciò costituisce il più alto cerchio del bene; ma entrambi i momenti non sono in alcuna contradizione l' un verso l' altro.

CXXI

Se la subiettiva soddisfazione dell' individuo si contiene nell' adempimento dei suoi fini, la proposizione, che solamente questa debba ritenersi come meritevole d'essere voluta e conseguita, e che lo scopo subiettivo ed obiettivo l'uno coll' altro si escludano nella volontà, non è che una vuota affermazione dell' astratta intelligenza. Essa tenderebbe al male, ove si procedesse fino ad affermare, che l' ultimo fine dell' autore, e l' obiettivo scopo sieno solamente mezzi alla subietti-

va soddisfazione, che l' uomo rattrova in un' opera, che ha compiuta. Quale è il subietto, tale è la serie delle sue azioni. Sono queste una serie di produzioni di niuna importanza, di niuna importanza è ancora la subiettività della volontà; al contrario è la serie dei suoi fatti d' una essenziale natura, tale è l' interna volontà dell' individuo.

Il dritto dell' individualità del subietto di essere soddisfatto, o quel che torna il medesimo, il dritto della subiettiva libertà, forma il punto di passaggio e medio fra l' antichità ed i tempi moderni. Un tal dritto in tutta la sua estensione è pronunziato nel cristianesimo, ed è stato elevato a principio universale e reale in una nuova forma del mondo : le sue più prossime manifestazioni sono, l' amore, il romanticismo, lo scopo dell' eterna felicità dell'individuo, ancora la moralità e la coscienza ed altre forme, le quali si manifesteranno in prosieguo parte come principii della cittadina società e come momenti d' una politica costituzione, parte nella storia in generale ed in ispecie nella storia delle arti delle scienze e della filosofia. Un tale principio dell'individualità è nell'istesso tempo identico coll'universale, come da lui distinto. Ma l'astratta riflessione ritiene questo momento nella sua differenza e contradizione contro l'universale, ed afferma che la moralità non è che una perenne contraria lutta contra il proprio contentamento, « e che tutto quanto il dovere comanda debba eseguirsi, e ciò avvenga pure con avversione ». Anche un tal modo di opinare è causa di quella storica psicologica teoria, la quale non tende che ad avvilire ed a ridurre a nulla tutti i grandi fatti ed individui, mentre essa ritiene come principale motivo e primo impulso all'operare le tendenze dell'animo e le passioni le quali trovarono il loro contentamento nella vera realtà, come la gloria, l'onore ed altre conseguenze, ed in generale quella parte speciale, ch'essa afferma come cattiva: questa medesima teoria asserisce, che, giacchè le grandi azioni, e l' influenza che derivò da una serie di tali azioni fu causa di

grandezza nel mondo, ed all'individuo di potere, di onore, e di gloria, a lui non si appartenga quella grandezza, ma solo quella parte speciale ed esterna, ch'egli conseguì. Una tale teoria si limita al subiettivo dei grandi individui, donde essa stessa emana, e non pon mente nella propria futilità all' essenziale di essi: è l'osservazione « dei psicologi camerieri, per i quali non havvi eroi, non perchè di questi non ve n' abbia realmente, ma solo perchè quelli sono camerieri.

In magnis voluisse sat est: ciò vuol dire, che l' uomo dee volere il grande, ma dee anche poterlo eseguire; altrimenti non è che un vano volere. Gli allori dell' astratta volontà, non sono che secche foglie, che mai verdeggiarono.

CXXII

Il subiettivo col particolare scopo del ben' essere sta come in se riflesso, infinito in rapporto all'universale, ed alla volontà in se stessa esistente. Un tale momento limitato ad una tale particolarità, è anche il ben' essere degli altri, ed in una più estesa, ma vuota determinazione, quello di tutti. Il bene di molti altri, benchè particolare è anche uno scopo essenziale, ed è un dritto della subiettività. Ma da un tale scopo universale e non determinato, lo scopo particolare può essere differente, conforme o non conforme.

CXXIII

La mia individualità, come quella degli altri è un dritto, sol quando io sono un essere libero. Essa perciò non può venire in contraddizione con un principio essenziale; e lo scopo del mio ben essere, come ancora del ben essere degli altri (nel quale caso esso può essere ritenuto come un' intenzione morale) non può giustificare un' azione ingiusta.

È questa sopratutto una delle più corrotte massime dei tempi presenti, la quale parte deriva dalla cosi detta dottrina del buon cuore antecedente a Kant, e forma l' interesse di conosciute commoventi drammatiche rappresentanze, quella cioè, di dare dell' importanza, a causa della cosi detta morale intenzione, ad azioni ingiuste, rappresentando malvage persone con un cuore buono, e pieno dei suoi doveri, tale, quale il vuole il suo proprio interesse come ancora quello degli altri, parte, una tale dottrina si è rinnovata in una forma tutta entusiastica, ed ha elevato a criterio di quello, che è ragionevole e buono l' interno entusiasmo e l' animo, cioè a dire la forma dell' individualità, sicchè i delitti ed i pensieri che li occasionano, fossero pure le più vane e vuote fantasie e le più stolte opinioni, addiverrebbero giusti ragionevoli ed ottimi, solo perchè essi vengono dall' animo e dall' entusiasmo. È qui da por mente al senso, in cui s' intende il dritto, ed il ben' essere, il primo come dritto astratto, e l' altro come il bene particolare dell' individuo: il così detto bene universale, come il bene dello stato il dritto dello spirito reale e concreto è una sfera tutta differente, di cui il dritto individuale, ed il particolare ben' essere e felicità dell' individuo non è che un momento subordinato.

Abbiamo di sopra osservato, che è un dei più frequenti errori dell' astrazione di ritenere il dritto privato ed il privato ben' essere come valido di rincontro all' universale dello stato.

Al libellista, che si scolpava col dire, il *faut donc que je vive,* fu risposto, *je n'en vois pas la nécessité.* La vita perde la sua necessità di rincontro alla più alta esistenza della libertà. Quando Crispino il santo rubava della pelle per farne scarpe ai poveri, l' azione era morale ed ingiusta, e perciò nulla.

CXXIV

L' insieme dei particolari interessi della volontà naturale sono compresi nella personale esistenza, cioè a dire nella vita. Questa nell' estremo suo pericolo, ed in collisione colla giuridica proprietà d'un altro conserva sempre un dritto di necessità, (non come giustizia, ma come dritto) mentre havvi da una parte l' illimitata violazione dell'esistenza, e da ciò la totale privazione di dritto, dall'altra solamente la violazione d'una particolare limitata esistenza della libertà, mentre anche in questa vien riconosciuto il dritto e la capacità di dritto di colui il quale vien violato nella sua proprietà.

Da un tale dritto di necessità, deriva il benefizio, che ad un debitore vengono rilasciati i suoi argomenti da lavoro, e di campagna, ed in generale dalla sua proprietà, o meglio dalla proprietà del creditore, tutto quanto si crede necessario ad una convenevole esistenza.

La vita, come l'insieme dei fini, vanta un dritto contro il dritto astratto. Quando per esempio si può ristorare la vita col furto d'un pane, è violata in vero la proprietà d' un uomo, ma sarebbe ingiusto confondere una tale azione con un vero furto. Ove non fosse concesso all' uomo di così diportarsi per conservare la sua vita, esso verrebbe riguardato come privo di dritto, e colla vita sarebbe a lui dinegata l' intera sua libertà. Ad assicurare la vita havvi certamente un multiplice di mezzi, e se noi guardiamo al futuro, dobbiamo tener dietro ai particolari di esso; ma è solo necessario, che io viva al presente, il futuro non è assoluto, e rimane affidato al caso. Perciò solo un'immediata presente necessità può legittimare un'ingiusta azione, mentre coll' ometterla si darebbe luogo all'avvenimento d' un'altra anzi più alta ingiustizia, cioè a dire la totale negazione dell' esistenza: qui cade in acconcio il così detto *benefi-*

cium cum petentiae, mentre nei rapporti di prossimità, è da fare che l' essere non venga dell' intutto sagrificato al dritto.

CXXV

Il bisogno manifesta il finito come ancora il fenomenico del dritto e del ben' essere, dell' astratta esistenza della libertà, e della sfera della volontà individuale senza l' universale del dritto. Si ha da una parte il dritto come particolare volontà, e dall' altra il subiettivo, che nell' infinito suo rapporto con se stessa forma l'esistenza e l' universale della libertà. Questi due momenti presi nella totalità della loro verità ed identità, come nel loro scambievole rapporto sono il bene; cioè a dire l'universale in se stesso determinato e perfetto, e la coscienza, come infinita subbiettività, che conosce se stessa, e se stessa pone a suo obietto.

IL BENE E LA COSCIENZA

CXXVI

Il bene è l' unità dell' idea della volontà e dell' individuale volontà; ad esso l' astratto dritto, come il ben' essere e la subiettività della conoscenza, ed il fenomenico dell' esterna esistenza sono elevati, e secondo la loro natura in esso contenuti e compresi. Il bene è la realizzata libertà, l' assoluto scopo del mondo.

Ciascun momento è certamente idea, ma i primi la contengono solo in una forma astratta. Per esempio, io come personalità sono già un' idea, ma in una forma astratta. Il bene è perciò una più vasta idea, è l' unità dell' idea della volontà, e

della individuale volontà. Esso non è un dritto astratto, ma una sostanza, che contiene in se il bene, come ancora il ben'essere.

CXXVII

Di rincontro ad una tale idea il ben'essere non ha alcuna validità, considerato come esistenza della particolare individuale volontà, ma solo come ben'essere universale: il ben'essere non è bene senza il dritto. Egualmente non è il dritto un bene senza il ben' essere: *fiat justitia, ne pereat mundus.* Il bene per ciò stante la sua necessità di essere reale per mezzo della individuale volontà ha un dritto assoluto contro l' individuale dritto della proprietà ed i fini particolari del ben' essere. Ciascuno di questi momenti, ove sia differente dal bene, ha validità solo in quanto è a lui conforme e subordinato.

CXXVIII

Il bene forma l' essenziale della subbiettiva volontà, e questa ha merito e valore, solo quando si conforma a quello nella sua intenzione e scopo. Finchè il bene rimane come l' astratta idea di esso, la subbiettiva volontà non è ancora in esso compresa: essi sono in rapporto, mentre il bene forma di quella la sostanza e lo scopo, e solo per mezzo di quella riceve esso la sua realtà.

Il bene è la verità dell' individuale volontà; questa è solamente tale quale pone se stessa, non è buona in se, ma ciocchè è, lo diviene solo per gli sforzi suoi. Dall'altra parte il bene senza la subbiettiva volontà non è che un'astrazione senza realtà, ch' esso raggiunge per mezzo di quella. Un retto svolgimento del bene contiene in se tre punti. 1.° Che il bene valga, e venga riconosciuto dalla mia particolare volontà. 2.° Che si dica quello che sia bene, e si svolgano le particolari determinazioni di esso. 3.° In fine la determinazione del bene, come

particolare, e come subbiettiva infinita ed in se stessa esistente. Questa intima determinazione è la coscienza.

CXXIX

Il dritto della subiettiva volontà si ripone in questo, che quello, ch'essa dee riconoscere come buono, come tale venga da essa realmente considerato, e che ad essa venga imputata come giusta o ingiusta, buona o malvagia, legale o illegale un'azione, come scopo che passa nell'esterna realtà, giusta la conoscenza della qualità di quella.

Il bene in generale è l'essenza della volontà nella sua sostanza ed universalità, è la volontà istessa nella sua verità: esso esiste perciò solo nel pensiero, e per mezzo del pensiero. L'affermazione perciò, che l'uomo non possa riconoscere il vero, ma che egli abbia solo a fare coll'apparenza, che il pensiero noccia alla buona volontà, tali e simili opinioni tolgono qualunque intellettuale e morale valore e dignità allo spirito. Il dritto di non riconoscere quello, che io non trovo ragionevole, è il più alto dritto dell'uomo: non è solo astratto nella subbiettiva determinazione, mentre il dritto di tutto quanto è ragionevole come obiettivo rimane sempre il medesimo. Nella sua astratta determinazione l'intenzione è ben capace di essere vera, come semplice opinione ed errore. Che l'individuo tenda ad un tal dritto proprio della sua intenzione, ciò si appartiene alla sua sfera morale, ed alla sua particolare e subiettiva educazione. Io posso pretendere, che anzi riguardare come un mio subiettivo dritto, che io ritenga come buono un dovere, ed abbia la persuasione di esso, ed ancora più, che io lo riconosca nella sua idea e natura. Ma quello che io pretendo per soddisfare alla mia persuasione sul buono, sul lecito o non lecito d'un'azione, e della sua capacità d'imputabilità, ciò non apporta alcun pregiudizio al dritto dell'obiettività. Il dritto della percezione

del bene è differente da quello dell'intenzione: mentre l'obiettività in rapporto dell' azione ha il dritto, che giacchè questa è un cambiamento, che dee aver luogo mel mondo ed in esso dee essere riconosciuto, fosse in generale conforme a quello, donde ripete la sua validità. Chi vuole operare in questa realtà, dee sobbarcarsi alle sue leggi, e riconoscere il dritto dell'obiettività. Parimente nello stato, esistenza dell'idea ragionevole, la giuridica imputazione non si arresta a quello, che uno ritiene come conforme o non conforme alla sua ragione, non si arresta alla subiettiva percezione del giusto o dell' ingiusto del bene o del male, ed agli sforzi, ch' egli ha fatto per appagare la sua persuasione. In questo obiettivo campo vale il dritto della percezione, come percezione di tutto quello che è legale, o illegale, si arresta al dritto valido, e si limita nella sua più prossima espressione ad essere conoscenza e cognizione di tutto quello che è legge, e dovere. Colla pubblicità delle leggi, e colla generalità dei costumi, lo stato toglie al dritto della percezione la parte astratta, ed il capriccio al subietto. Il dritto del subietto di conoscere l' azione nella determinazione del bene e del male, del legale o illegale, diminuisce o toglie qualunque imputabilità ai fanciulli agli stolti ed ai pazzi. Non è possibile fissare dei limiti certi per tali condizioni, e per la loro imputabilità. Ma prendere a base della imputazione del giudizio sul delitto e sulla sua reità un momentaneo occiecamento, l'attrattiva delle passioni, l'ebbrietà, ed in generale ciocchè dicesi forza degli impulsi del senso, ed opinare, che per tali condizioni la reità del delitto venga a mancare, ciò vuol dire, non operare conformemente al dritto ed alla dignità dell'uomo, la cui natura dev'essere presa nella sua universalità, e non in un singolo ed astratto momento della conoscenza di essa. Come l'incendiario non ha solo dato alle fiamme quella parte di superficie di legno, ch'egli toccò col fuoco, ma in essa l'intero, cioè la casa, così il subietto non è l'individuo del momento, nè è da pren-

dersi nell'isolato sentimento dell'impeto della vendetta: in tal caso sarebbe un animale, che per il suo carattere nocivo, e perchè va soggetto a tali impeti di rabbia, dovrebbe aver mozzo il càpo. Che il reo nel momento dell'azione dovrebbe aver chiaramente presente l'ingiustizia e la reità di essa, perchè potesse essergli imputata come delitto, una tale pretensione, che pare che fosse giustificata dal dritto della sua morale subiettività, gli nega la ragione intelligente ed in lui esistente, la quale nella sua attiva presenza se non va congiunta a chiare rappresentanze secondo la volfiana psicologica forma, solo nella pazzia è talmente turbata da perdere ogni conoscenza delle singole cose. La sfera, in cui tali condizioni dell'animo valgono come motivi a mitigare la pena è ben altra, che quella del dritto, essa è la sfera della grazia.

CXXX

Il bene è in rapporto col particolare subietto, mentre esso forma l'essenza della sua volontà, e s'impone a questa come dovere. Finchè l'individualità si diparte dal bene, e si limita alla subiettiva volontà, il bene ha solo la determinazione d'un'astratta universale essenza del dovere: per una tale sua determinazione il dovere dee essere eseguito solo perchè è dovere.

Il dovere forma l'essenziale della mia volontà; quando io null'altro conosco, se non che il bene è per me un dovere, io mi limito all'astratto di esso. Il dovere vuole essere eseguito per se stesso: nel vero senso, è la mia propria obbiettività, che io realizzo nel dovere; in quanto io lo eseguo, io sono in me stesso e libero. È stato il merito e l'alta base della kantiana filosofia della ragion pratica di avere rilevata una tale qualità del dovere.

CXXXI

Giacchè per l'azione si richiede un particolare procedimento, ed un particolare scopo, e l'astratto del dovere non contiene

nulla di tutto questo, sorge la dimanda: che cosa è dovere? esso non può essere altrimenti determinato che nel seguente modo; fare tutto quello che è retto, e tendere al bene sì proprio, che all' universale, cioè al bene degli altri.

Questa istessa dimanda fu rivolta a Gesù, quando si voleva conoscere da lui, quello che era da farsi per meritare la vita eterna: mentre l' universale del bene, l' astratto, come astratto non può essere realizzato, ed ha bisogno di essere determinato come particolare.

CXXXII

Tali determinazioni non sono contenute nella determinazione del dovere, ma giacchè esse sono condizione e limite l'una dell'altra, formano il passaggio ad una sfera più alta, al dovere. Il dovere, in quanto esso è nella morale coscienza l'essenziale o universale, e questa a se stessa si rapporta, rimane solo un'astratta universale, ed un' astratta indeterminata identità.

Per quanto è essenziale elevare a base del dovere la pura illimitata determinazione della volontà, mentre la conoscenza della volontà ha ricevuto da Kant in prima la sua vera base o punto di partenza, altrettanto l'arrestarsi al semplice momento morale, che non si avanza fino all' idea della moralità cambia un tale vantaggio in una vuota astrazione, e la scienza morale in una serie di vane parole sul dovere. Su tale base non è possibile fondare alcuna permanente dottrina dei doveri; si può ricorrere ad un' estranea materia, e di là procedere ai particolari doveri, ma da quel punto astratto ed indeterminato nulla è possibile determinare sui doveri speciali, e quando si prende a disamina uno scopo particolare d' un' azione un tal principio non può servire di criterio a giudicare, s'esso sia un dovere, o non lo sia. Al contrario tutte le ingiuste ed immorali azioni potrebbero essere giustificate in tal modo. La forma più vasta di Kant,

cioè la capacità d' un' azione di essere presa come massima universale ha in vero qualche cosa di più concreto, ma non contiene in ciò un più vasto principio, che quello della mancanza della contraddizione e dell'astratta identità. Il dire che non vi abbia alcuna proprietà, ciò contiene una maggiore contraddizione, che il dire, che questo o quel singolo popolo o famiglia non esista, o che nessun uomo in generale viva. Quando si pone e si ritiene per fermo, che la proprietà e la vita degli uomini sieno e debbano essere rispettate, è una contraddizione il commettere un furto, o un omicidio: la contraddizione può solo aver luogo, quando havvi qualche cosa, la quale sia presupposta a base come un fermo principio. In rapporto ad esso un' azione o è in armonia, o in opposizione. Ma volere un dovere solo come un dovere, scevro da qualunque applicazione, ciò vuol dire attenersi all' astratta identità di esso, che consiste nell'escludere qualunque tenore, e determinazione.

Io ho svolto nella fenomenologia dello spirito le altre antinomie e forme d' un perenne dovere, il quale si arresta solo al punto morale dei rapporti, senza svolgerlo e senza uscire da esso.

Se noi esaltiamo il punto di partenza della filosofia Kantiana, il quale è da ritenersi come alto, mentre pone l'armonia del dovere colla ragione, torna poi necessario far palese il difetto di esso: mentre posto un tal punto di partenza niuna partizione è più possibile. Giacchè il principio, considera se la tua massima può essere elevata a principio universale, sarebbe molto buono, ove noi avessimo già dei principî stabiliti su tutto quanto sia da fare. Si richiede dunque un principio, il quale potesse essere determinante per una universale legislazione, e presupposto un certo svolgimento di esso, facile ne sarebbe l'applicazione. A tale proposito niun principio è ancora esistente, e la norma, che niuna opposizione debba esistere, niente prova, mentre dove nulla vi è, niuna opposizione torna possibile.

CXXXIII

A causa dell'astratta qualità del bene l'altro momento dell'idea cade nella individualità, nella subiettività, che è l'universale in se stesso riflesso, l'assoluta certezza di se stesso, che pone il particolare, è determinante e decisivo, cioè a dire la coscienza.

Si può parlare molto altamente del dovere, ed un tale linguaggio eleva l'uomo, ed espande il suo cuore: ma quando non si procede ad alcuna determinazione, torna allora nojoso, mentre lo spirito chiede un particolare, a cui ha dritto. D'altronde è la coscienza la più profonda ed intima unità con se stessa, in cui è tolto quanto è esterno ed ogni limitazione umana, è l'universale ritorno in se stessa. L'uomo, come coscienza non più è limitato da alcun particolare scopo; e questo è il momento proprio dei tempi presenti, a cui si dà il vanto d'aver raggiunta una tale coscienza, una tale riflessione. I passati tempi dell'antichità hanno avanti di loro un esterno, qualche cosa, che vien loro imposto, sia religione o dritto: ma la coscienza si conosce come pensiero, e conosce ancora, che un tale pensiero forma appunto il mio dovere.

CXXXIV

La vera coscienza è il sentimento di volere quello che è in se e per se buono: essa ha perciò fermi principî, e questi costituiscono per essa obiettive determinazioni e doveri. Da questa presa nella sua verità si distingue la parte solamente astratta dell'attività della volontà, che come tale manca d'un proprio tenore. Ma l'obiettivo sistema di questi principî e doveri, e l'identità della subiettiva volontà con se stessa ha luogo in prima nella moralità. Giusta l'astratta base della morale la coscienza

senza un obiettivo procedimento è l'illimitata astratta certezza di se stessa, cioè a dire, la certezza del subietto.

La coscienza esprime l'assoluto dritto della subiettiva conoscenza di conoscere in se e fuori di se tutto quello che è dritto e dovere, e di non riconoscere altro che quello che è buono, nella sicurezza, che quello ch' essa come tale ritiene e vuole, fosse egualmente buono in verità.

La coscienza è l'unità della subiettiva conoscenza, e di quello ch'esiste in se e per se; è un santuario, cui toccare saria delitto. Ma se la coscienza di un determinato individuo sia conforme all' idea di essa, se quello che si ritiene e si presenta come bene, è tale realmente, ciò si conosce solo dal tenore di quello, che dee essere eseguito come bene. Tutto quanto è dritto e dovere, come il ragionevole in se e per se delle determinazioni della volontà, non è in vero una speciale proprietà dell'individuo, non esiste nella forma del sentimento, o d'una particolare sensibile conoscenza, ma si contiene essenzialmente per mezzo di universali pensate determinazioni nella forma delle leggi e dei principî. La coscienza va soggetta perciò al giudizio, s' essa sia vera o non lo sia, e la sua riflessione in se stessa direttamente contraria a quello ch' essa desidera di essere, serve di norma per un ragionevole, buono, ed universale modo di procedere. Lo stato perciò non può conoscere la coscienza nella propria sua forma, per quanto poco la subiettiva opinione, e qualunque sicurezza o giustificazione, che da essa si ricavi, può essere ritenuta come valida nella scienza. È da distinguersi dalla vera coscienza la determinante subiettività della conoscenza e del volere, la quale prende se stessa a suo scopo, si diparte da un vero procedimento, ed a questo rende predominante una pura forma ed apparenza. Il dubbio in rapporto della coscienza ha luogo, quante volte essa vien presupposta come l'identità della subiettiva conoscenza e volontà, e viene affermata come qualche cosa di santo, mentre non è che la subiettiva riflessio-

ne, e pretende quindi per lei quella giustificazione, che si conviene a quella identità di sopra menzionata a causa del suo valido e ragionevole tenore. Nella morale, la quale in questo trattato va distinta dalla moralità, ha luogo solo l'astratta coscienza: la vera è stata ricordata a solo oggetto di esporre la sua differenza, e di allontanare l'errore possibile in questo, che quando dell'astratta coscienza si parla potrebbe credersi, che della vera si trattasse, la quale consiste nel morale sentimento, che si sviluppa in prosieguo. La religiosa coscienza non si appartiene in generale alla presente sfera.

Parlando noi di coscienza, è facile che si pensi, che a causa della sua forma, la quale è un'intima astrazione, essa fosse il vero in se e per se. Ma la coscienza come vera è la determinazione di se stessa di volere quello, che è bene e dovere in se e per se. Qui noi abbiamo a trattare in prima dell'astratto bene, mentre la coscienza senza un tale obiettivo tenore è solo l'infinita certezza di se stessa.

CXXXV

Una tale subbiettività, come astratta determinazione, o pura certezza di se stessa, idealizza in se ogni determinazione del diritto del dovere e dell'esistenza, mentre essa è la potenza, che si erige a giudice di tutto quanto è buono, e da cui solo il bene che è rappresentato, e che dev'essere eseguito, ripete la sua realtà.

La coscienza, la quale ha raggiunta in generale una tale assoluta riflessione, si conosce in se come indipendente da qualunque determinazione esistente e data. La sua forma più universale nella storia (come per esempio in Socrate e dagli stoici) si manifesta come norma per indagare nella propria conoscenza e determinazione tutto quanto è retto e buono in tempi, in cui quello, che si ritiene come dritto e bene nella vita e nei

costumi, non vale a contentare la buona volontà; e quando l'esistente mondo della libertà più a lei non si conforma, e quando più se stessa non ravvisa nei doveri vigenti, cerca allora guadagnare nell'intimo ideale quell'armonia, che ha perduta nella vita. Mentre tale è l'astratto dritto della coscienza, converrebbe trattare del procedimento, ch'essa forma a se stessa.

Se noi ci facciamo a considerare più da presso un tale idealizzare, e se ci lasciamo indurre nel pensiero, che in questa semplice idea tutte le determinazioni si accolgono, e da lei di nuovo si dipartono, ne risulterebbe, che tutto quanto noi riconosciamo come dritto o dovere, non potrebbe essere ritenuto, che come qualche cosa di vano e di limitato, e perciò non assoluto. Tutto che si realizza dalla moralità, emana da una tale attività dello spirito. Dall'altra parte il difetto d'un tal punto si è, ch'esso è una pura astrazione. Quando io conosco la mia libertà come sostanza in me, io sono ancora inattivo, e non opero: se io procedo all'azione, e mi fo ad investigarne i principî, in tal caso mi determino, ed è da desiderare, che io mi lasci guidare dall'idea della libera volontà. Se dunque è giusto, che il dritto ed il dovere sieno idealizzati nella subiettività, è dall'altra parte ingiusto, che questi astratti principî manchino di svolgimento. Solo in tempi, in cui la realtà è un'esistenza vuota di spirito e di vita, può essere concesso all'individuo ritirarsi dalla reale all'interna vita. Socrate viveva ai tempi della corruzione dell'ateniese democrazia, egli idealizzava l'esistente e si ripiegava in se stesso per investigare il bene ed il giusto. Anche ai tempi presenti avviene più o meno, che manchi ogni considerazione per l'esistenza, e che l'uomo ritenga solamente come valida la sua volontà, e tutto quanto è da essa riconosciuto.

CXXXVI

La coscienza, che considera come nulla qualunque valida determinazione, e tutta si concentra nel puro intimo della volontà, ha egualmente la possibilità di ritenere come un puro arbitrio tutto quanto è universale in se e per se, e di erigere la propria individualità a principio dell' universale, ed essa realizzare nell'azione: cioè a dire, ha essa la possibilità di addivenire malvagia.

La coscienza come astratta subbiettività è nella facilità di cadere nel male: la morale ed il male hanno perciò la commune origine nella coscienza, certezza di se stessa, in se esistente, e se stessa conoscente e determinante.

La sorgente del male si ripone in generale nella speculativa della libertà, nella sua necessità di cacciarsi fuori dallo stato naturale della volontà, e contro questo formarsi un'interna esistenza. È questo stato naturale della volontà, che si manifesta nell'esistenza come contraddizione a se stesso, e come inconciliabile in ciascuna contraddizione, ed è una tale specialità della volontà, che si determina a male in prosieguo. La particolarità è qualche cosa di doppio: essa è qui l'opposizione dello stato naturale verso l'intimo della volontà; è una relativa astratta esistenza, che può ritrarre il suo scopo solo dalle determinazioni della naturale volontà, dei desiderî, degl'impulsi, degl'istinti. Di questi desiderî ed istinti si suol dire, ch' essi hanno la possibilità di volgersi al bene o al male. Ma in quanto la volontà prende a suo obietto tali arbitrarie determinazioni, o qualche cosa di particolare, essa si contrappone all'universale, all' interno obiettivo, al bene, il quale scaturisce dalla riflessione della volontà in se, e dalla coscienza conoscitiva. L'uomo è per se in se, o per mezzo della riflessione solo potenzialmente malvagio, sicchè nè la natura come tale, quando essa non è la vo-

lontà, che si lascia preoccupare da un particolare scopo, nè la riflessione, cioè a dire in generale, la conoscenza che si ripiega in se stessa, ove essa non si arrestasse ad una tale opposizione, costituiscono da per loro il male. Stante una tale possibilità del male esso non è così fatto, che debba necessariamente avverarsi; esso è una disarmonia che deve manifestarsi, giacchè pone la differenza fra l'animale irragionevole e l'uomo, ma questi non dee arrestarsi ad essa, nè ritenere il particolare come essenziale di rincontro all' universale, sicchè questo come nullo venga soppresso. Soggetta ad una tale necessità del male è ancora la subiettiva, illimitata riflessione: la quale addiviene malvagia ed arbitraria, quante volte si limita in se stessa, e si arresta ad una tale disarmonia del male. Il subietto come al tutto individuale è colpevole perciò della propria malvagità.

L'astratta certezza, che conosce se stessa come base del tutto ha la possibilità in se di volere l'universale dell'idea, come anche quella di elevare a principio, e di realizzare uno scopo particolare. Al male, il quale è appunto quest' ultimo, è propria l'astrazione della certezza di se stesso, e l'uomo è buono solo, perch' egli può essere cattivo. Il bene ed il male sono indivisibili, e la loro indivisibilità ha luogo, in quanto l'idea diviene obiettiva, e come obiettiva ha immediatamente la determinazione della differenza. La malvagia volontà vuole qualche cosa di contrario all'universale di essa, ma la buona si comporta conformemente alla sua vera idea. La difficoltà della dimanda, come mai la volontà possa essere malvagia, ha origine communemente da ciò, che si pensa la volontà solamente in un positivo rapporto con se stessa, e si rappresenta come un determinato, che rimane sempre il medesimo, quale è il bene. Ma la dimanda sull'origine del male vuol dire, come sorga dal positivo il negativo. Se fin dalla creazione del mondo si presuppone Iddio come un assoluto positivo, sieno qualunque gli sforzi, il negativo non verrà mai riconosciuto nel positivo; che quan-

d' anche si voglia ritenere come una permissione dalla parte di Dio, un tale passivo rapporto è insufficiente e vuoto di senso. Nelle mitologiche religiose rappresentazioni l'origine del male non è ben fissata: cioè a dire l' uno non viene riconosciuto nell'altro; ma havvi solamente qualche immagine sulla successione, e sulla prossimità di essi, sicchè il negativo va congiunto al positivo solo esternamente. Ciò non può soddisfare al pensiero, il quale cerca una ragione ed una necessità, e vuol comprendere il negativo come radicato nel positivo. Il modo, onde l'idea a ciò perviene è nell'idea istessa contenuta, mentre essa ha in se la potenza di svolgersi differentemente da se stessa, e di porsi come negativa. Ove l'uomo si arrestasse al positivo, cioè al puro bene, tale quale egli è originalmente, ciò non sarebbe che una vuota opinione dell'intelligenza, che si atterrebbe ad una tale parziale astrazione, e dal modo, ond' essa porge la dimanda, fa sorgere la sua difficoltà. Dal punto dell' idea il positivo viene così compreso, ch'esso è attività e svolgimento di quella. Il male ha come il bene la sua origine nella volontà, e la volontà è nella sua idea buona come malvagia. La naturale volontà contiene in se la contradizione di porsi come differente da se stessa, di esistere a se ed internamente in se. Ove si dicesse, che l'uomo è malvagio, quando la sua volontà rimane in uno stato naturale, ciò sarebbe in contradizione della commune opinione, la quale ritiene la naturale volontà come innocente e buona. Ma questa è in una certa opposizione colla libertà, ed il fanciullo, e l' uomo non educato, i quali conservano la loro volontà tale quale l'ebbero da natura, sono perciò in minor grado soggetti a responsabilità. Quando si parla di uomo non s'intende il fanciullo, ma l'uomo di se stesso consapevole; quando si parla di bene, s'intende ancora la conoscenza di esso. Certamente l' elemento naturale è in se illimitato, nè buono nè malvagio, ma esso in rapporto colla volontà come libertà contiene in se la determinazione di non libero, e perciò cattivo.

Quando l'uomo vuole in un modo naturale, ciò non è il puro naturale, ma è un negativo del bene, e dell'idea della volontà. Ma ove si volesse dire, che giacchè il male si ripóne, ed ha sua necessità nell' idea, l'uomo sarebbe esente da colpa quando lo pensasse, si dovrebbe rispondere, che la decisione dell'uomo è un proprio fatto, un fatto della sua libertà e della sua colpa. Nei miti religiosi viene detto, che l'uomo sia simile a Dio, perch' egli ha la conoscenza del male e del bene, ed una tale simiglianza esiste solo perchè una tale necessità non è necessità di natura, ma è decisione. Giacchè il bene mi sta di rincontro come il male, io ho la scelta fra l'uno o l'altro, posso decidermi fra entrambi, ed appigliarmi come all'uno così all'altro nella mia subiettività. È nella natura del male, che l'uomo possa volerlo, ma che non s'imponga come necessario alla sua volontà.

CXXXVII

Giacchè la coscienza può trovare nel suo scopo particolare una parte positiva, il che è di necessità, mentre quello si appartiene al proponimento d' un concreto reale operare, perciò può essa affermare l' azione a se stessa, ed agli altri come buona a causa d' un dovere o d' una eccellente intenzione: affermarla come tale agli altri è appunto ipocrisia ; a se stesso è il colmo della subiettività, che ritiene se stessa come assoluta.

Quest' ultima e più astrusa forma del male, onde questo viene scambiato nel bene, ed il bene col male, è il più alto punto della subiettività nell'elemento morale, è la forma a cui si è elevato il male ai tempi presenti e ciò veramente per mezzo della filosofia, cioè a dire una leggerezza di pensare, la quale ha stravolta una profonda idea sotto una tal forma, e si dà il nome di filosofia, come il male il nome di bene. Io voglio a tal pro-

posito esporre in breve le forme principali correnti d' una tale subiettività.

A. Per tutto quello che riguarda l'ipocrisia, i seguenti momenti si contengono in essa: *a* la conoscenza d'un vero universale, si abbia pure nel senso del sentimento sul dritto e sul dovere, o nelle forme d' una più vasta conoscenza, o ricognizione; *b* il volere d' un particolare, che è contrario a quest' universale; *c* e quindi una conoscenza che paragona questi due momenti, sicchè per la coscienza volente istessa la sua particolare volontà è determinata come male. Tali determinazioni danno all'azione l' impronta d' una malvagia coscienza, ma non manifestano l' ipocrisia, come tale. È divenuta molto importante ai tempi nostri la dimanda, se un' azione sia solo cattiva, quando essa è avvenuta colla compiuta coscienza dei di sopra mentovati momenti. Da una tale dimanda Pascal ricava molto bene le conseguenze: egli dice — « Ils seront tous damnés ces « demi-pécheurs, qui ont quelque amour pour la vertu. Mais « pour ces francs-pécheurs, pécheurs endurcis, pécheurs sans « mélange, pleins et achevès, l' enfer ne les tient pas: ils ont « trompé le diable à force de c'y abandonner ».

Il subbiettivo dritto della coscienza, ch' essa conosca l'azione tale qual'essa è buona o malvagia non dee essere pensato in collisione coll' assoluto dritto dell' obbiettività d'una tale determinazione, sicchè entrambi sieno rappresentati come divisibili indifferenti e fenomenici l'un verso l'altro. Il male astrattamente considerato è il più proprio per l' individuo, mentr' esso è la subiettività, che pone se stessa, e da ciò la sua colpa, e dal lato obiettivo è l' uomo conformemente alla sua idea, spirito e ragione in generale, ed ha la determinazione d'un universale, che si limita in se stesso. Non è quindi comportarsi secondo la dignità della sua idea, quando il lato del bene e la determinazione della sua malvagia azione venga da lui scompagnata; e come tale non gli si voglia imputarla. Come e sino a qual punto di luce e

d' ignoranza la conoscenza di quei momenti si svolga ad una distinta conoscenza, e fino a qual punto una malvagia azione sia compiuta con più o meno cattiva coscienza, ciò torna indifferente, o meglio riguarda piuttosto la parte empirica.

B. Essere malvagio ed operare con malvagia conscienza non è ancora ipocrisia; a questo vuolsi aggiungere la determinazione della falsità, che consiste nell' affermare agli altri il male come bene, ed affermare se stesso esternamente come buono coscienzioso e santo e con simili qualità, il che non è altro, che un tratto d'inganno. Di più il male può con un simulato buono operare e santità, e mediante delle buone ragioni, andar legittimato, e così scambiarsi col bene. Una tale possibilità si ripone nel subiettivo, il quale si riconosce come predominante a tutte le determinazioni, e le conosce come da lui derivanti.

C. Ad una tale confusione è da ascriversi quella forma, la quale è conosciuta sotto il nome di probabilismo. Esso ha per principio, che un'azione è lecita, e che la coscienza può essere sicura di essa, quando questa può rappresentare una qualsiasi buona ragione, fosse anche l'autorità d'un teologo, e fosse pure che gli altri teologi si discostassero da un tale giudizio. Anche in tale opinione havvi la retta conoscenza, che una tale ragione ed autorità vale solo a dare della probabilità, benchè questa si ritenga come sufficiente alla sicurezza della coscienza; perciò è detto, che una ragione è solo di tale quantità, quando essa può dare occasione ad altre egualmente buone ragioni. È anche una tale orma di obiettività da riconoscere in ciò, che dee essere una ragione quella la quale decide. Ma giacchè il giudizio sul bene e sul male si fonda sulle molte e buone ragioni, fra le quali vanno comprese anche le autorità, e queste sono sì svariate e contraddittorie, da ciò risulta, che non è l'obbiettivo della cosa ma il subiettivo quello il quale ha da decidere, elemento, in cui il capriccio e l' arbitrio è elevato a criterio del bene e del male, ed in essi ogni moralità e religione va perduta. Da ciò

dunque, che la propria subiettività è quella, a cui il giudizio si appartiene, che quella non si ritiene solo come principio, ma come ragione determinante, è questo che dà al probabilismo la forma dell' ipocrisia.

D. Il più prossimo ed alto punto si è, che la volontà sia buona, purch' essa voglia il bene, un tale volere del bene astratto si crede sufficiente, anzi solo requisito perchè l' azione sia buona. Giacchè l' azione, come determinato volere dee avere un tenore, ed il bene astratto non è punto determinato, così è riserbato all' individuale subiettività dare ad esso determinazione e realtà. Come nel probabilismo colui, il quale non essendo egli stesso un dotto, révérend père, si attiene all' autorità d'un tale teologo, per mezzo della quale una individuale azione può essere rimenata all' universale determinazione del bene; così è qui ciascun subietto elevato ad una tale dignità, di dare cioè, un tenore ad un astratto bene, o ciocchè vale il medesimo di dare ad una particolare azione un carattere universale.

Un tale procedimento come concreto è nell' azione uno dei lati, di cui molti essa ne ha, lati, che possono cagionare ad essa il predicato di criminosa e malvagia. Ma quella mia subiettiva determinazione del bene non è altro nell' azione, che il bene da me conosciuto, la mia buona intenzione. Qui può aver luogo una contraddizione di determinazioni, mentre un'azione può esser buona o malvagia a seconda dell'una o dell' altra. Che il bene sia una reale intenzione, ciò non è sempre, ma avviene tutte le volte che il subietto prende a sua determinazione l'astratto bene. Quello che vien violato per mezzo d' una tale azione, che ha i suoi lati criminosi e malvagi, è ancor bene; e sarebbe da dimandare, quali di questi lati sieno i più importanti. Ma una tale dimanda è nulla, mentre è solo la subiettività della coscienza quella, la cui decisione ne forma l' obiettivo.

Essenziale e buono sono d'un simigliante significato: buono è tutto quanto si porge come essenziale alla mia volontà, e

l'essenziale a tal proposito consiste in questo ch'esso mi si presenta come una buon'azione. Fare una buon'azione significa dare al bene astratto una positiva espressione, far sì che questo valga come qualche cosa, come uno scopo essenziale, come per esempio far bene a' poveri, provvedere per me, per la mia vita, e per la mia famiglia. Di più come il bene, così anche il male è un astratto, che manca di esistenza, ed ottiene dalla mia subiettività la determinazione; e si ottiene anche da ciò lo scopo morale di odiarsi il male indeterminato, e di annullarlo. Furto viltà ed assassinio hanno, come azioni eseguite da una subiettiva volontà immediatamente la determinazione di soddisfare una tale volontà e perciò di essere positive; per rendere buona l'azione è solo necessario conoscere un tale positivo lato come l'effetto della mia intenzione, ed un tale lato è essenziale per determinare l'azione. Furto per far del bene ai poveri, la fuga dalla battaglia per il dovere di provvedere alla sua vita ed alla sua famiglia forse povera, omicidio per odio o vendetta, per contentare il sentimento del suo dritto, e per vendicare il dritto in generale, per cancellare il sentimento della malvagità dell'altro, della sua ingiustizia verso di me e degli altri, verso il mondo ed il popolo in generale, annullando un tal uomo malvagio, che ha il male istesso in se, tutto questo considerato dalla parte dell'intenzione può riguardarsi come buona azione. È sufficiente una molto mediocre capacità d'intelligenza per ritrovare, come que' dotti teologi, in ciascun'azione un lato positivo, e perciò una buona ragione ed intenzione. Così si è detto, che a propriamente parlare, non v'esista alcun male, mentre non si vuole il male per se stesso, non il puro negativo come tale, ma si vuole sempre qualche cosa di positivo, e sotto un tal riguardo, un bene. In tale astrazione del bene ogni differenza fra il bene ed il male, e tutti i reali doveri sono annullati; perciò volere il puro bene, ed avere in un'azione una buona intenzione, è male, quante

volte il bene rimane un' astrazione, e l'esecuzione di esso è abbandonata all'arbitrio del subietto.

A tali specie si appartiene il noto principio, che lo scopo legittima i mezzi. Una tale espressione è in se stessa triviale, e di niuno significato. Si può ancora asserire indeterminatamente che un santo scopo santifichi i mezzi, come uno scopo non santo non li santifica. Quando lo scopo è retto, tali sono ancora i mezzi, mentre il mezzo non è nulla in se stesso, ma vale per un altro, e perciò ha nello scopo la sua determinazione e valore, quand'esso è un vero mezzo. Ma con questo principio non si va ad un tale astratto senso, ma qualche cosa di più determinato s'intende, cioè, che sia concesso, che anzi sia un dovere usare qualunque cosa come mezzo per uno scopo buono, violare una cosa, che sia in se stessa santa, commettere anche un delitto. Si appalesa in quel principio l'indeterminata coscienza del di sopra osservato positivo delle singole giuridiche e morali determinazioni, e l'altro indeterminato universale principio: tu non devi uccidere, tu devi provvedere per il tuo bene e per il bene della tua famiglia. I giudici, ed i guerrieri hanno non solamente il dritto, ma il dovere ancora di uccidere gli uomini, purchè sia esattamente determinato, quale specie di uomini, e sotto quali condizioni sia ciò concesso e comandato. Anche il mio bene, il bene della mia famiglia dee essere subordinato ad un più alto scopo, ed usato come mezzo. Tutto quanto si manifesta come delitto, non è un indeterminato illimitato universale, ma ha già una determinata, obiettiva limitazione. Il santo scopo che vien contrapposto ad una tale determinazione, e che dovrebbe annullare la natura del delitto, non è altro che una subiettiva opinione su tutto quello che è buono o migliore. Avviene in tal caso, che il volere si arresta ad un bene astratto, ch' ogni valida ed in se stessa esistente determinazione del bene e del male, del giusto e dell' ingiusto è annullata, ed una tale determinazione viene abbandonata al sentimento, all' imagina-

zione, ed al capriccio dell' individuo. La subiettiva opinione viene in fine espressamente dichiarata come criterio del dritto e del dovere.

E. Si dice ancora, che la persuasione, la quale ritiene alcuna cosa come giusta, sia quella la quale determina la natura morale d'un'azione. Il bene che si vuole è ancora un astratto, ed il principio della persuasione significa, che si convenga al subietto la facoltà di dare all' azione un carattere morale. Qui anche l'apparenza d' una morale obiettività è dell' intutto distrutta. Una tale dottrina è in un' immediata connessione colla sovente ricordata e sedicente filosofia, la quale rinnega la conoscenza del vero, ed il vero dello spirito concreto e la sua ragionevolezza sta appunto nei morali comandamenti. Giacchè un tale filosofare ritiene la conoscenza del vero per vana, e la sfera delle conoscenze per una leggiera futilità ed apparenza, dee anche elevare a principio delle azioni l'apparente, e riporre la moralità di esse nel proprio modo di vedere, e nella sua particolare persuasione. L' avvilimento, in cui è gettata la filosofia, si considera dal mondo come un avvenimento al tutto indifferente, che importi solo alla placata scolastica loquacità; ma esso si communica necessariamente alla percezione di tutto quanto è morale, come parte essenziale della filosofia, e si manifesta quindi nella realtà. Col diffondersi dell'opinione, che solo dalla subiettiva persuasione venga determinata la natura morale dell'azione, è avvenuto, che ai giorni presenti poco si parli d'ipocrisia, mentre si vuole, che la qualificazione del male come ipocrisia avesse per fondamento, che alcune azioni sieno in loro stesse prevaricazioni vizî e delitti, che chi le commette le conosca come tali necessariamente, e riconosca i principî e l'esterne azioni di santità e giustizia anche nell'apparenza, di cui abusa; di più, in rapporto del male vale la presupposizione, che sia un dovere conoscere il bene, e di distinguerlo dal male; altrimenti in niun modo si possono le azioni all' uomo imputare

come viziose e criminose, giacchè egli è uomo e non animale. Quando dunque il buon cuore, la buona intenzione, e la subiettiva persuasione sono credute capaci a formare l'intimo valore delle azioni, non vi ha in generale più ipocrisia, non più male, giacchè tutto quanto alcuno commette, può egli elevare a qualche cosa di bene per mezzo della riflessione, della buona intenzione e motivi, e della persuasione. Non vi ha più delitti e vizi, che sieno tali in loro stessi, ed in luogo della colpa di sopra menzionata, franca, libera, indurita ed imperturbata, è subentrata la coscienza d'una perfetta giustificazione per mezzo dell'intenzione e della persuasione. La mia buona intenzione nell'azione, e la mia persuasione, che tale essa sia, la eleva a bene. Quando si parla di giudicare e di sentenziare su d'un'azione, secondo un tale principio ciò dee essere fatto solamente avuto riguardo all'intenzione, alla persuasione ed alla credenza dell'autore, ma non credenza in un'obiettiva verità, come Cristo l'impone; sicchè per colui, che avesse una mala fede ed una malvagia persuasione, conforme ancora ne fosse il giudizio, ma nel senso di conformarsi alla propria persuasione, sicchè torna necessario vedere, se un uomo si è mantenuto fedele nel suo operare alla sua persuasione ed alla sua astratta subiettiva fede, che viene tenuta come solo criterio dei doveri. Stante una tale dottrina manca pure il pensiero della possibilità dell'errore, mentre questo presuppone una legge in se e per se esistente. Ma la legge non opera, è solo l'uomo reale, quello il quale opera, e la legge può essere criterio delle umane azioni solo quando essa si è tradotta in persuasione dell'uomo. Ma quando le azioni voglionsi giudicare, o in generale misurare a norma di quel principio, non si vede, a che una legge debba esistere o servire. Una tal legge si riduce ad una esterna lettera, nel fatto ad una vuota parola, mentre solo per mezzo della mia persuasione essa si eleva a legge, a dovere, ed obbligazione. Che una tal legge si abbia l'autorità di Dio,

dello stato, di mille anni, in cui essa ha formato il legame, ed ha regolata l'esistenza ed il destino degli uomini, autorità tutte, le quali acchiudono in loro un numero d'individuali persuasioni, e che io contrapponga a queste l'autorità della mia particolare persuasione, una tale quasi immensa teoria viene accusata dal principio istesso, il quale eleva a regola la subiettiva persuasione. Quand' anche per mezzo d' un' alta inconseguenza, la quale venga occasionata da una superficiale scienza, e cattiva sofisticheria, si ritenga la possibilità d' un errore, ne consegue, che giacchè il delitto ed il male non sono altro che un errore, la loro malvagità vien minorata il più che è possibile. Mentre è proprio degli uomini l' errare: chi non potrebbe ingannarsi su una tale cosa, o tal' altra, se io jeri avessi mangiato cavolo o cappuccio, su un numero infinito di cose importanti? Qui manca ogni differenza fra tutto quello che è importante o non importante, mentre più non si tratta che della subiettività della persuasione, e della fermezza in essa. Ma una tale alta inconseguenza sulla possibilità d' un errore, e l'assurdità, che la mia cattiva persuasione non sia che un errore, si manifesta vie più nell' applicazione, mentre una volta è la persuasione quella, su cui si fonda la moralità ed il più alto merito degli uomini, altra volta mi si porge come erronea, leggiera, ed arbitraria, e tutta esterna, che mi si può presentare nell' uno o nell'altro modo. Nel fatto la mia persuasione è ben poca cosa d' importante, quand'io nulla di vero posso conoscere, torna indifferente il come io penso, e non resta al mio pensiero, che un vuoto bene, che un'astrazione dell' intelligenza. Di più quante volte si cerca giustificare le azioni col principio della persuasione, ne deriva per rapporto alla maniera di operare degli altri verso di me, che questi hanno ragione quante volte conformemente alle loro credenze e persuasioni ritengono come delitti le mie azioni: una conseguenza, che io non solo non posso prevedere, ma ancora dal punto del-

l'onore e della libertà io vengo ridotto a schiavitù ed ignominia, e con una certa giustizia, la quale anche a me si conviene, io deggio sottostare ad una straniera subiettiva persuasione, e nell' esecuzione di questa vedermi governato da un esterno potere.

F. La più alta forma infine, in cui una tale subiettività si comprende, e si manifesta, è quella, che con nome improntato da Platone dicesi ironia, ma solo il nome è preso da Platone, mentre questi sotto forma socratica la rivolge in un personale dialogo contro l'istruzione d'una ignorante e sofistica coscienza a difesa dell' idea, della verità, e della giustizia; egli trattò solo quella coscienza e non l'idea ironicamente. L'ironia riguarda solo la condotta d'un dialogo contro le persone: senza una tale personale direzione lo svolgimento del pensiero dicesi dialettica, e Platone fu sì lontano dal prendere la dialettica in se stessa, e dall' usare l'ironia in quest' ultimo senso, cioè contro la idea, ch' egli soppresse, anzi annullò ogni movimento del pensiero d'una subiettiva opinione nella sostanza dell' idea. Il più alto punto della subiettività consiste nel ritenere se stessa come ultimo criterio, e nel riconoscersi come decisiva e determinante sulla verità, sul dritto e sul dovere, il che si contiene nelle forme di sopra riportate. Esso consiste ancora nel conoscere il morale obiettivo, ma non dimenticando e ponendo da banda se stessa approfondirsi nell' importanza di quello, e secondo esso operare, ma si limita in se stessa, si riconosce come quello che vuole e decide; e che può volere e decidere altrimenti, ed anche bene.

Ponete una legge, e sia della forma migliore, sia pure in se e per se esistente, io sto ad essa di rincontro, anzi sono ad essa predominante, mentre io posso in tale o tal altro modo formarla. Non è questa, che è eccellente, ma io il sono, e la legge e la cosa mi è subordinata, mentre io quasi con un'amante mi sollazzo, e prendo piacere d'una tale ironica coscienza,

a cui io fo, che si pieghi qualunque più nobile cosa. Una tal forma avvilisce non solo ogni morale sostanza del dritto dei doveri e delle leggi, annulla il male, ed anche quello universale, ma essa avvilisce ancora ogni subiettività; ciò conosce, ed in tale conoscenza si tiene come assoluta. Una tale materia ho io più ampiamente svolta nella Fenomenologia dello spirito.

L'imaginazione può procedere più oltre, e dare alla malvagia volontà l'apparenza di buona. Se essa non può cambiare la natura del male, può almeno dare a lui l'impronta del bene. E giacchè ciascun'azione ha qualche cosa di positivo, e la determinazione del bene e la differenza dal male al positivo si riduce, perciò io posso affermare la mia azione come buona in rapporto della mia intenzione. Ma non solamente nella coscienza, ma anche dal lato positivo sta il male in connessione col bene. Quando la coscienza presenta agli altri l'azione come buona, è ciò ipocrisia; ove come tale la presenta a se stessa, è ciò il più alto punto della subiettività, che si pone come assoluta, annulla ogni esistenza del bene e del male in se, ed è nella possibilità di presentare tutto quanto vuole e può. Su ciò si fonda l'assoluta sofisticheria, che si millanta come legislatrice, e pone di suo arbitrio la differenza fra il bene ed il male. Si appartengono alla classe degl'ipocriti quei religiosi, i quali mentre si sobbarcano a tutte le cerimonie anche le più sante, si credono dall'altra parte autorizzati a fare tutto quello ch'è loro talento. Oggi giorno si parla poco d'ipocrisia, mentre da una parte una tale accusa sembra troppo grave, dall'altra essa più o meno ha perduta la sua forma primitiva. Una tale menzogna, una tale occultazione del bene è ora divenuta troppo nota, perchè non si lasciasse vedere, e la distinzione del bene da una parte e del male dall'altra più non è con esattezza esistente, mentre l'intellettuale educazione d'oggi giorno ha confuse le contrarie determinazioni. La più bella forma al contrario, che l'ipocrisia ha presa presentemente, è il probabilismo, che consiste nel pre-

sentare alla propria coscienza una prevaricazione come bene. Essa può solamente aver luogo, dove il male ed il bene son determinate da un' autorità, sicchè è facile rinvenire molte autorità, che valgono come ragione, onde affermare il male come bene. I casisti teologi, e particolarmente i Gesuiti, hanno tali casi di coscienza escogitati, ed aumentati all' infinito.

Giacchè tali casi sono portati alla più alta sottigliezza, sorgono molte collisioni, ed ogni opposizione fra il bene ed il male addiviene sì dubbia, che in rapporto al particolare manca dell' intutto. Ciocchè si desidera è solamente il probabile, cioè a dire, un bene approssimativo, che può essere affiancato da una qualche ragione, o almeno da qualche autorità. Un tale punto fondamentale ha ancora la propria determinazione di contenere solamente un astratto, mentre il concreto tenore vien rigettato come non essenziale, ed abbandonato alla semplice opinione. Così alcuno può aver commesso un delitto ed aver voluto il bene: quando, per esempio, un malvagio viene ucciso, si può asserire come parte positiva, che torna necessario resistere al male, e che si abbia cercato di minorarlo. Un più avanzato progresso del probabilismo si è, ch' esso non più s' attiene all' autorità, ed all' affermazione d' un altro, ma al subietto istesso, cioè a dire, alla persuasione propria, credendosi, che solo per mezzo di essa alcuna cosa possa divenir buona. Il difetto consiste in ciò, ch' esso si limita alla sola persuasione, sicchè più non havvi alcun dritto in se stesso esistente, di cui la persuasione fosse solamente la forma. Non è al certo indifferente, se io faccio alcuna cosa per abito o per costume, o penetrato dalla verità di essa, ma l'obiettiva verità è dalla mia persuasione anche differente, mentre quest'ultima non ammette in se alcuna distinzione fra il bene ed il male, la persuasione rimane sempre persuasione, e secondo essa sarebbe cattivo solo quello, da cui io non mi sento persuaso. Giacchè un tal punto, benchè il più elevato, confonde il bene ed il male, così si asserisce, che

esso va soggetto ad errore, ed in tal caso decade dalla sua altezza, e non più sembra di meritare alcuna considerazione. Quello che ciò produce è l'ironia, cioè a dire la coscienza, che un tale principio di persuasione poco giovi, e che in quest'alto criterio domini solo il capriccio. Esso è in vero un risultato della filosofia di Fichte, la quale ritiene l'Io come assoluto, cioè a dire come assoluta certezza, come universale, che per mezzo d'un vasto svolgimento procede fino all'obiettività. Non è a dirsi veramente di Fichte, ch' egli nella scienza pratica avesse ritenuto l'arbitrio come principio del dritto, ma in prosieguo l'Io individuale di Federico Guglielmo Schlegel viene elevato alla dignità di Dio in rapporto del bene e del male, sicchè secondo questo il bene obiettivo non è che una riflessione della mia persuasione, esso ripete solo da me la sua forza, ed io come padrone e come signore lo creo e lo annullo. Quando io mi dirigo a qualche cosa di esterno, io mi fo a questa predominante, mi elevo in uno spazio immenso, creando ed annullando delle forme. Ciò torna solo possibile in un tempo di alta educazione, quando il prestigio d' una cieca credenza è caduto, e lo spirito sente la sua essenza nella nullità delle cose.

PASSAGGIO DALLA MORALE

ALLA MORALITA'.

CXXXVIII

Il Bene, l'astratto universale della libertà ha bisogno in generale di essere determinato, come ancora la subiettività anche astratta vuole avere a sua determinazione l'universale ed obiettivo: entrambi elevati ad un concreto e totale formano la moralità, che è la verità e l'identità del bene e della subiettiva volontà. Sono essi momenti d'una medesima idea, la quale forma la verità dell'idea della libertà: ciò non è un presupposto tratto dal sentimento, o da qualunque altra cosa, ma è un risultato della filosofia. Coloro, i quali si credono dispensati in filosofia dalla dimostrazione e deduzione, addimostrano con ciò di essere ben lontani dal pensiere di quello, che è filosofia, e potrebbero parlare inutilmente, se in filosofia non fosse negato il dritto d'interloquire a coloro, i quali vorrebbero parlare senza idea.

Entrambi i principî voglionsi l'un l'altro completare. L'uomo anela verso l'obiettivo, ed egli si sobbarca più volontieri alla schiavitù e ad una compiuta dipendenza, anzi che sentire tutto il tormento del vuoto e del negativo. Se molti protestanti ai giorni presenti son passati alla cattolica chiesa, ciò è avvenuto, perchè essi trovando vuoto il loro interno cercavano un appoggio, un sostegno, ed autorità, a cui attenersi, mentre non erano sostenuti dal proprio pensiero. L'unità del subiettivo e dell'obiettivo bene in se e per se esistente è la moralità. Il drit-

to e la morale non possono esistere da per loro, essi cercano a lor base la moralità, mentre al dritto manca il momento subiettivo, ch'esiste in morale, ed essi limitati in loro stessi mancano di realtà. Solamente l'infinito, l'idea è reale: il dritto esiste come ramo d'un intero, come pianta, la quale s'attiene ad un fermo albero.

LA MORALITA'

CXXXIX

La moralità è l'idea della libertà come bene vivente, che ha conoscenza, volere e realtà per mezzo dell'attività della coscienza, come questa ha sua base in se e per se esistente e suo scopo determinante nell'essenza morale: la moralità è l'idea della libertà realizzata nel mondo dell'esistenza e nella natura della coscienza.

CXL

Giacchè una tale unità dell'idea della volontà e della sua esistenza, che è la volontà addivenuta particolare, è conoscenza, havvi perciò la coscienza della differenza di questi due momenti, ma tale, che ciascuno di essi ha in se stesso la totalità dell'idea, ed ha essa a sua base e tenore.

CXLI

L'obiettiva moralità, che subentra in luogo dell'astratto bene è la concreta sostanza divenuta quasi forma infinita per mezzo

del subiettivo. Essa pone delle differenze in se, le quali sono determinate per mezzo dell'idea : e da ciò tutto quanto è moralità prende una ferma esistenza, necessaria, e superiore alla subiettiva opinione e talento, e leggi e norme in se e per se esistenti.

Nell' intero della moralità havvi l'obbiettivo, come il subiettivo momento, ma entrambi son forme di essa. Il bene è qui sostanza ; ciò a dire, realtà dell' obbiettivo per mezzo del subbiettivo. Ove si consideri la moralità dal lato obbiettivo si può dire, che l' uom morale sia di se stesso inconsapevole. In tal senso dice Antigone, niuno conosce, donde provengan le leggi; esse sono eterne, cioè a dire, esistono in se e per se, determinazioni derivanti dalla natura delle cose, ciò nondimeno una tale sostanza non manca di coscienza, benchè questa non fosse che solo un momento.

CXLII

Che la moralità forma il sistema di tali determinazioni dell'idea, è ciò che costituisce la ragione di essa; in tal modo la libertà, cioè la volontà in sè e per sè esistente, si manifesta come obbiettiva, come sfera della necessità, i cui momenti sono le forze morali, che regolano la vita degl' individui, ed in questa hanno i loro fenomeni, la loro rappresentanza, la forma apparente, e la loro realtà.

Mentre le morali determinazioni costituiscono l'idea della libertà, la sostanza o l' essere degl' individui si manifesta in rapporto ad essa solo come fenomenica. Se l' individuo esista, ciò torna indifferente per l' obiettiva moralità, la quale è la sola forza permanente, per cui la vita degl' individui viene regolata. È perciò che la moralità si rappresenta ai popoli come un'eterna giustizia, come divinità per se stessa esistente, contro cui il debole agitarsi degli uomini non è che uno sforzo inutile.

CXLIII

La sostanza è in tale sua reale coscienza consapevole di se stessa, e perciò obietto di conoscenza. La morale sostanza, le sue leggi e forze hanno per rapporto al subietto una propria esistenza, un'assoluta ferma ed infinita autorità e potenza, come essere di natura.

Il sole, la luna, le montagne, i fiumi, ed in generale gli obietti tutti di natura, che ci circondano, hanno per la coscienza l'autorità non solamente di esistere in generale, ma ancora di avere una speciale natura, cui quella lascia valere, a cui si uniforma nella sua condotta, nell'azione, e nell'uso che fa di essa. L' autorità delle morali leggi è infinitamente superiore, mentre le cose naturali rappresentano la ragione in un modo al tutto esterno e parziale, esse si avvolgono sotto forma fenomenica.

CXLIV

Dall' altra parte esse non sono al tutto estranee al subietto, ma risulta da esse una prova dello spirito, come dalla sua propria essenza, in cui esso ha il sentimento di se stesso, in cui vive come in un elemento non differente, ed il cui rapporto è immediato e più identico, che quello della fede e della credenza stessa.

Fede e credenza si appartengon ad una riflessione primitiva, e presuppongono una rappresentanza e differenza; come per esempio, sarebbe ben differente credere alla religione pagana, ed essere un pagano. Quel rapporto, o meglio quell'identità al tutto priva di rapporto, in cui la moralità è la vita reale della coscienza, può al certo cambiarsi in un rapporto di fede e di persuasione, e per mezzo d' una più sviluppata riflessione in una forma particolare di percezione occasionata da propri inte–

ressi e vedute particolari, da timore o speranza, ed anche da storiche antecedenti opinioni. Una esatta conoscenza di esse si appartiene all' idea pensante.

CXLV

Tali sostanziali determinazioni s' impongono all'individuo, il quale è un subiettivo indeterminato, o particolarmente determinato, come necessarie, e come doveri della sua volontà.

L'etica scienza dei doveri, compresa obiettivamente tale qual' essa è, e non nel vuoto principio della morale subiettività risulta come morale svolgimento dalla sfera della morale necessità. La differenza di essa dalla forma d'una vera scienza dei doveri si ripone in ciò solamente, che in essa le morali determinazioni si presentano come necessarî rapporti, a ciò si arrestano, senza nulla aggiungere a ciascuna di esse, ma ciascuna determinazione s' impone all' uomo come dovere. Una scienza dei doveri, quando essa non è trattata filosoficamente, intesse la sua tela dai rapporti quali essi esistono, mostra la loro connessione colle proprie opinioni, coi principî, colle idee, coi fini, cogl' impulsi, e coi sentimenti universalmente ricevuti, e pone le più vaste conseguenze di ciascun dovere in relazione cogli altri morali rapporti, come ancora col commune ben'essere ed opinione. Ma una permanente e conseguente scienza dei doveri non può essere niente altro, che lo svolgimento dei rapporti, i quali per mezzo dell'idea della libertà hanno una compiuta e necessaria realtà nello stato.

CXLVI

Il dovere obligatorio può apparire come limitazione solo all'indeterminata subiettività, o all'astratta libertà, o alla morale volontà che determina di suo capriccio il bene. Ma l'individuo

acquista la vera sua libertà nel dovere, parte dalla dipendenza in cui lo mantengono i naturali impulsi, e dalla soppressione, in cui egli come subiettiva individualità si rattrova nella morale riflessione del dovere e potere, parte dall' indeterminata subiettività, la quale non si svolge nell'esistenza ed in un'obiettiva determinata azione, ma rimane in se stessa come non reale. Nel dovere si eleva l' individuo alla sostanziale libertà.

Il dovere limita solo l' arbitrio della subiettività, e si oppone all' astratto bene, a cui quella si attiene. Quando gli uomini dicono, noi vogliamo esser liberi, con ciò si vuol dire solamente noi vogliamo avere un' astratta libertà, ed ogni determinazione e classificazione nello stato vale come limitazione d' una tale libertà. Il dovere intanto non limita la libertà, ma solo l' astrazione di essa, cioè a dire, tutto quanto non è libero; per esso si eleva l' uomo a vera essenza, acquista per esso l' affermativa libertà.

CXLVII

La moralità, in quanto essa si riflette nel carattere dell'individuo quale esso è da natura, costituisce la virtù, la quale, quando si limita solo all' uniformità dell'individuo ai doveri, ai quali è obbligato, dicesi rettitudine.

Quel che l' uomo debba fare, quali sieno i doveri, ch' egli deve adempiere per essere virtuoso, è facile dire generalmente, nient' altro è a farsi da lui, che tutto quanto gli viene imposto comandato ed è da lui conosciuto. La rettitudine è l' universale, che gli s' impone parte giuridicamente, parte moralmente. Ma essa facilmente si manifesta nel punto morale ~~come~~ qualche cosa di subordinato, su cui si potrebbe ancora più pretendere e da se stesso e dagli altri, mentre il desiderio di essere qualche cosa di particolare non assorbe tutto quanto è in se stesso esistente ed universale. Essa rattrova come eccezione in prima la coscien-

za dell' individualità. Le differenti parti della rettitudine possono essere dette anche virtù, mentre esse sono al pari proprie dell' individuo. Il linguaggio sulla virtù si limita facilmente ad una vuota imaginazione, mentre si parla solo d'un astratto indeterminato, come ancora un tale linguaggio con tutte le sue ragioni e fantasie riguarda l' individuo come al tutto arbitrario e subiettivo. In uno stato di esistenza, i cui rapporti sono compiutamente svolti e realizzati la vera virtù ha il suo luogo e realtà solo nell'esterne occasioni e nelle vere collisioni, mentre la morale riflessione può creare da per tutto delle collisioni, e formare a se stessa una coscienza di qualche cosa di particolare, e dei durati sacrifizi. Nello stato rozzo delle società e delle communità la forma della virtù appare molto più frequente, mentre qui la moralità e la sua realtà si porge come individuale arbitrio, come una propria e speciale natura dell' individuo, e perciò fu predicata la virtù di Ercole dagli antichi. Anche negli antichi stati, giacchè la moralità non si era elevata ad un tale libero sistema ed indipendente svolgimento ed obiettività, essa era considerata come una speciale disposizione dell'individuo, che supplisce ad un tale difetto. La dottrina delle virtù, giacchè essa non è solo dottrina dei doveri, ma comprende in se il carattere dell' individuo tale qual' esso è naturalmente determinato, addiverrà con ciò una spirituale istoria della natura.

Giacchè le virtù non sono altro che la moralità applicata al particolare, e da questo lato subiettivo sono esse indeterminate, perciò ha luogo nella loro determinazione un più o meno di quantità: la loro considerazione ci porta perciò al difetto o al vizio, che sta loro di rincontro, come Aristotele, il quale tenendo dietro alla rettitudine del suo sentimento fissò le particolari virtù come un punto medio fra il molto ed il molto poco. L' istesso tenore che è comune alla forma dei doveri e delle virtù è comune anche alla forma degl' impulsi. Anch' essi hanno l'istesso tenore a loro base, ma giacchè esso appartiene ad una

volontà al tutto primitiva, e ad un naturale sentimento, e non è fatto per determinare la moralità, così essi hanno col tenore dei doveri e delle virtù solo l'astratto obbietto in commune, che come indeterminato non contiene in se i limiti del bene e del male, o pure essi sono buoni nell'astrazione del positivo, ed al contrario malvagi in quella del negativo. Quando un uomo esegue un tale o tal altro atto di virtù, non perciò può dirsi virtuoso, ma solo quando una tale maniera di operare addiviene costante al suo carattere. La virtù è moralità, e se oggigiorno non si parla tanto frequentemente di virtù, come altre volte, ciò ha sua ragione in questo, che la moralità più non si manifesta sotto una forma speciale ad un particolare individuo. I Francesi sono in generale quel popolo, il quale più parla di virtù, mentre appresso loro l'individuo conserva una maggiore individualità, ed una naturale maniera di operare. I Tedeschi sono al contrario più preoccupati dal pensiero, ed un tale procedimento si eleva in loro ad una forma universale.

CXLVIII

La moralità si appalesa nella semplice identità colla realtà degl' individui come universale maniera di operare, come costumi, e l'abitudine di essa come una seconda natura, che subentra alla primitiva volontà, è l'anima compenetrante, l'espressione e la realtà della sua esistenza, si manifesta come spirito esistente e vivificatore d'un mondo, e che nella sua sostanza non è altro che spirito.

Come la natura ha le sue leggi, come l'animale gli alberi ed il sole seguono la legge loro, così la moralità è propria alla libertà dello spirito. Ciocchè il dritto e la morale non lo sono ancora, lo sono i costumi, mentre in dritto l'individualità non è la propria dell'idea, ma solo quella della volontà naturale; egualmente in morale la coscienza non è ancora spirituale co-

scienza. In ciò non si tratta che del merito del subietto, cioè a dire, che il subietto conserva ancora la forma dell' arbitrio in tutto quanto esso determina come bene di rincontro al male. Al contrario nella moralità la volontà si manifesta come volontà dello spirito, ed ha un tenore sostanziale ed a se stessa corrispondente. La pedagogia è l'arte di educare gli uomini alla moralità: essa prende l' uomo nel suo stato naturale, ed addita la via di rigenerazione, sicchè una tale spiritualità in lui si volge in abito. In esso si annulla la contraddizione fra la naturale e subiettiva volontà, ogni lutta nel subietto è cessata, ed acquista l' essere morale l' abitudine al pari del filosofico pensiero, il quale addimanda, che lo spirito si tenesse in riserva contro arbitrarie fantasie, e queste manchino e si annullino, onde il ragionevole pensiero avesse libera la via. L'uomo muore anche per consuetudine, cioè a dire, quando si è del tutto assuefatto alla vita, e divenuto spiritualmente e fisicamente stupido, ed è mancata ogni opposizione fra la subiettiva coscienza e la spirituale attività; mentre l'uomo è solo attivo, quando egli non ha raggiunta alcuna cosa, e si sforza per rapporto ad essa di riprodursi, e di rendere se stesso predominante. Quando ciò è compiuto, manca l' attività e la vita, e l' indifferenza che subentra, è morte sì fisica, che spirituale.

CXLIX

La morale sostanza raggiunge in tal modo il suo dritto e la sua validità: e spariscono in essa l' individuale volontà e coscienza, che esisterebbero esclusivamente per loro, e sarebbero di opposizione, mentre il carattere morale riconosce come suo scopo determinante l' universale immutabile; si schiude pure a reali ragionevoli determinazioni, ripone in esso la sua dignità, e riconosce ogni esistenza dei suoi fini particolari come in esso fondato e reale. La subiettività è l' assoluta forma e l' esistente

realtà della sostanza, e la differenza del subietto da questa, che è suo obietto scopo e forza, è solamente la primitiva annullata differenza della forma.

La subiettività, la quale forma la base dell' esistenza dell'idea della libertà, in morale è differente da questa idea, mentre in moralità è la conforme esistenza di quella.

CL

Il dritto degl' individui per una tale subiettiva determinazione alla libertà, giacchè essi debbono avere una morale realtà, riceve in tal modo il suo adempimento; mentre la certezza della loro libertà ha appunto in tale obiettività la sua verità, ed essi raggiungono realmente nella moralità la loro vera essenza, e la loro intima università.

Alla dimanda d'un padre sulla miglior maniera di educare moralmente il suo figlio, rispondeva un pitagorico, « educalo qual cittadino d' uno stato regolato da buone leggi ».

Gli scolastici tentativi di sottrarre l' uomo alla vita commune del presente, e di educarlo indipendentemente dalla terra, sono tornati inutili (Rousseau nell' Emilio) mentre non è possibile di rendere estraneo l' uomo alle leggi della terra. Avvenga pure l' educazione della gioventù nella solitudine, non vuolsi credere, che il soffio dello spirito del mondo non agiti infine i solitari recessi, e che la potenza di esso sia debole a segno da non rendersi soggetta una tale rimota parte. Con ciò ch' egli è cittadino d' un buono stato, si eleva l' individuo al suo dritto.

CLI

Il dritto degl' individui alla loro particolarità si conserva ancora nella moralità, mentre il particolare è l' esterna apparente forma, sotto cui la moralità si manifesta.

CLII

In tale identità dell'universale e della particolare volontà coincidono il dritto ed il dovere, e l'uomo come essere morale ha dritto come doveri, e doveri, inquanto ch'egli ha dritti. Nel dritto astratto io ho dritto, ed un altro ha dovere verso di me: nella moralità il dritto della mia propria conoscenza e volontà dee essere obiettivo e congiunto coi doveri.

Lo schiavo non ha doveri, mentre questi si convengono solo all'uomo libero. Ove vi avesse da una parte tutti i dritti, e dall'altra tutti i doveri, l'intero andrebbe a risolversi, mentre solamente l'identità è la base, a cui noi dobbiamo attenerci.

CLIII

La morale sostanza, che unisce in se la coscienza per se stessa esistente colla sua idea, è lo spirito reale d'una famiglia o d'un popolo.

La moralità non è astratta come il bene, ma è reale nel senso concreto. Lo spirito ha realtà, e gli accidenti di essi sono gl'individui. Nella moralità sono perciò solamente due punti di veduta possibili, o che l'uomo parta dalla sostanza, o analiticamente si comporti, e prenda a sua base il particolare, ma un tale ultimo punto manca di spirito, ed esso non mena che ad una composizione: mentre lo spirito non è particolare, ma è l'unità del particolare e dell'universale.

CLIV

Una tale idea è solo spirito se stesso conoscente e reale quando essa si rende obiettiva, e si svolge nella forma dei suoi momenti: essa diviene perciò:

A. Immediato o naturale spirito, cioè a dire la famiglia.

Una tale sostanza perde la sua unità, si dilata, ed addiviene,

B. Cittadina società, legame degl'individui come indipendenti particolarità in un astratto universale, per mezzo dei loro bisogni, e per mezzo delle istituzioni di dritto, come mezzo di sicurezza della proprietà e delle persone, e per mezzo d'un ordine esterno nei loro particolari ed universali interessi, il che forma la parte esterna dello stato.

C. Si concentra infine nello scopo e nella realtà d'un universale sostanza, e della pubblica vita ad essa consacrata, il che si comprende nella costituzione dello stato.

LA FAMIGLIA

CLV

La famiglia, come l'immediata esistenza dello spirito, e l'unità che sente se stessa, prende la sua determinazione dall'amore, che è il sentimento dell'esistenza della sua individualità nell'unità della famiglia per riconoscersi non come una persona indipendente, ma come membro di essa.

Dicesi amore in generale la coscienza della mia unità con un altro, sicchè io non sono isolato a me stesso, ma cancellando ogni mia egoistica esistenza acquisto la coscienza, come conoscenza della mia unità cogli altri, e dell'unità degli altri con me. Ma l'amore è sentimento, cioè a dire la moralità in una forma tutta naturale: esso non ha luogo nello stato: qui l'uomo addiviene consapevole dell'unità come legge, e perciò il suo procedimento dee essere ragionevole, ed io deggio conoscerlo. Il primo momento nell'amore si è, che io non voglio

essere indipendente persona, nè limitata a me stessa, e che quand' io lo fossi, io mi sentirei difettoso ed incompiuto. Il secondo momento si è, che io mi ripeto in un'altra persona, che io valgo in essa ciocchè essa vale in me. L'amore è perciò la più grande contraddizione, che l'intelligenza non è bastante a risolvere, mentre nulla è più difficile, che negare e nell' istesso tempo ritenere come affermativa una tale coscienza. L'amore è al pari causa e soluzione della contraddizione: come soluzione esso costituisce la morale unità.

CLVI

Il dritto che si appartiene all'individuo a causa dell' unità della famiglia, e che forma la sua vita in tale unità, addiviene dritto degli astratti momenti della determinata individualità, quando la famiglia si scioglie, e coloro i quali ne sono i membri, addivengono persone indipendenti in tutto il loro sentimento e realtà, e ciocchè a loro competeva prima come momenti determinati della famiglia, nello scioglimento di essa compete ancora a loro, ma solo nella parte esterna, come dire per esempio, mezzi, alimenti, spese di educazione e simili cose.

Il dritto della famiglia consiste propriamente in questo, che essa dee avere un'esistenza: ha essa ancora il dritto verso il mondo esterno, ed il dritto di sciogliersi dalla sua unità. Al contrario è l'amore un sentimento, un subiettivo, su cui la unità della famiglia non ha alcun predominio: se l'unità si vorrà conservare, essa lo potrà esser solo per tali cose, le quali sono di loro natura esterne, e non per mezzo del sentimento.

CLVII

La famiglia si compie in tre momenti;

A. Nella forma della sua immediata idea, cioè del matrimonio;

B. Nella sua esterna esistenza, cioè proprietà, e beni della famiglia, e cura di essa;

C. Nell' educazione dei figli, e nello scioglimento della famiglia.

IL MATRIMONIO

CLVIII

Il matrimonio, come immediato morale rapporto, contiene in prima nella sua totalità il momento d'una vita naturale, specialmente come realtà della specie, e svolgimento di essa. Ma secondariamente nella coscienza l'unità puramente esterna della naturale famiglia si converte in uno spirituale coscienzioso amore.

Il matrimonio è essenzialmente un morale rapporto. Nei tempi andati, particolarmente nella maggior parte delle opere di dritto di natura esso è stato considerato solamente dalla parte fisica, cioè per quello ch'esso è per natura. Si è riguardato solo come un rapporto dell'umana famiglia, e con ciò fu chiusa ogni via alle rimanenti determinazioni dell'amore. È al pari stolta cosa considerare il matrimonio come un cittadino contratto; opinione, che viene ritenuta anche da Kant, sicchè secondo essa non si tratterebbe, che dell'accordo dello scambievole arbitrio degl'individui, ed il matrimonio è avvilito sotto la forma d'un reciproco uso di convenzione. La terza riprovevole opinione si è quella, la quale limita il matrimonio solamente all'amore, mentre l'amore, il quale è sentimento, dà luogo all'arbitrario in ogni caso, forma, che la moralità non dee avere. Il matrimonio vuol essere perciò in tal modo deter-

minato, ch'esso sia un retto morale rapporto, sicchè venga rigettato tutto quanto havvi in esso di passaggiero, di capriccioso e puramente subiettivo.

CLIX

Può ritenersi come parte subiettiva del matrimonio la particolare simpatia delle due persone, o la cura e preveggenza dei genitori: la parte obiettiva è il libero consenso delle persone di formare sola una persona, di confondere nell' unità la loro individuale e naturale personalità, che viene in tal modo limitata, ma che si eleva nell' istesso tempo a vera libertà, perchè guadagna la sostanziale coscienza di se stessa.

È obiettiva determinazione, come ancora è morale dovere il contrarre il matrimonio. Come l' esterna forma sia costituita, ciò è per sua natura arbitrario, e dipende in particolare dall' educazione della riflessione. Gli estremi in questo sono, l' uno, che la preveggenza dei precedenti genitori dia principio, ed in prosieguo venga la simpatia fra le persone, le quali si purificano nell'amore dell'una verso l'altra, dacchè si sono conosciute: l' altro, che la simpatia si manifesti in prima nelle persone, infinita, ed individuale. Quella maniera in cui la decisione per il matrimonio ne pone il principio, e la simpatia ne consegue, sicchè nel reale matrimonio entrambi i momenti sieno congiunti, può essere tenuta come il modo il più morale. Nell' altro estremo è l' infinita individuale particolarità, che fa valere le sue pretensioni, e va connessa col subiettivo principio dei tempi presenti. Nei moderni drammi, e nelle altre rappresentazioni di arte, di cui l' amore di famiglia forma la base principale, l' elemento d' una opprimente tiepidezza, che vi s' incontra, viene elevato a tale fuoco di rappresentata passione per mezzo di tutte le casualità connesse,

che tutta l'importanza si scorge come fondata su di essa: il che può avere un' infinita importanza, ma non è la sola.

Appresso i popoli, i quali hanno in poca considerazione la specie femminile, i parenti si accordano sul matrimonio giusta il loro arbitrio senza dimandare gl'individui, i quali si lasciano a tutto piegare, mentre l' individualità del sentimento non ha ancora alcuna pretensione: appresso loro è sufficiente, che si provveda la fanciulla d' un uomo, e questo d' una fanciulla. Le altre condizioni sono decisive: i riguardi di ricchezza, di parentela e di politico scopo, qui possono dar luogo a delle grandi durezze, mentre il matrimonio si converte in mezzo per altri fini. Ne' tempi moderni al contrario la parte subiettiva cioè l'amore, viene considerata come la sola importante. Qui si pensa, che ciascuno debba attendere, fin che la sua ora sia suonata, e che si possa solo ad un determinato individuo donare il proprio amore.

CLX

La moralità del matrimonio è cambiata nella coscienza d'una tale unità, come scopo principale, nell' amore nella confidenza e nella communanza dell' intera individuale esistenza; nel quale sentimento e realtà l'impulso naturale, che finisce coll'essere soddisfatto, dee essere subordinato, mentre gli spirituali legami essenziali nel loro dritto, e superiori a qualunque casualità delle passioni e d' un passeggiero particolare amore, viepiù indissolubilmente si nobilitano.

Che il matrimonio non abbia a sua base essenziale il rapporto d' un contratto, è già di sopra osservato, mentre ad elevare il matrimonio, torna appunto necessario deporre l' individualità dell'indipendente personalità, il che forma la base del contratto. L'identificazione della personalità onde la famiglia addiviene sola una persona, e le sue membra parti puramente ac-

cessorie, forma questo lo spirito morale, che spoglio delle molteplici apparenze, ch'esso prende nella sua esistenza, e delle forme diverse secondo gli speciali interessi dei tempi e degl'individui, come ancora annullata qualunque forma dell'immaginazione, è questo, che viene onorato, come i penati, e costituisce quello, in cui si ripone il carattere religioso del matrimonio e della famiglia, la pietà. È una pura astrazione, quando la parte divina ed essenziale viene scompagnata dalla sua esistenza, e quando il sentimento e la coscienza della spirituale unità viene considerata come il falso così detto platonico amore: una tale astrazione si accorda colle monachili opinioni, secondo le quali il momento della vita naturale è puramente negativo, e ad esso mediante una tale astrazione vien data un'infinita importanza.

Il matrimonio si distingue dal concubinato, mentre quest'ultimo non è che una soddisfazione di naturali impulsi, ed esso vien sempre a mancare per mezzo del matrimonio. È perciò che nello stato di matrimonio si parla senza rossore di naturali fatti, di cui non si potrebbe in altre condizioni senza un sentimento di vergogna. Perciò ancora il matrimonio è da riguardarsi come indissolubile, mentre lo scopo di esso è morale, e si eleva tanto in alto, che ogni altro si manifesta come di niuna importanza ed a lui subordinato. Il matrimonio non dee essere turbato dalla passione, giacchè questa vuolsi per lui soffocare. Ma esso è solamente in se stesso indissolubile, mentre, come Cristo dice, solo nella durezza del suo cuore esiste la discordia. Siccome il matrimonio contiene la parte del sentimento, così esso non è assoluto, ma mutabile, ed ha la possibilità della soluzione in se. Ma le legislazioni debbon rendere difficile una tale possibilità il più che è possibile, e cercare di far prevalere il dritto della moralità contro il capriccio.

CLXI

Come la stipulazione del contratto contiene il vero passaggio della proprietà, così la solenne dichiarazione del consenso ai morali legami del matrimonio, e la conforme ricognizione ed affermazione della famiglia o communità (che a tale proposito subentri la chiesa non è qui da trattare) forma l'esterna conclusione e realtà di esso, sicchè un tale congiungimento viene elevato a moralità col precedere d'una tale cerimonia, e colla manifestazione della parte sostanziale mediante i segni ed il linguaggio, spirituale esistenza dello spirito. Perciò la parte sensibile materiale vien posta come conseguenza e parte accessoria ai morali rapporti, e si appartiene all'esistenza esterna del matrimonio, il quale può essere anche compiuto nello scambievole amore ed assistenza dei coniugi.

Quando si dimanda, quale debba riguardarsi come scopo principale del matrimonio per poter stabilire o giudicare le legislative disposizioni, per tale scopo non vuolsi intendere, che quella che fra le singole parti della realtà di esso dee ritenersi come l'essenziale fra tutte. Ma niuna di esse contiene l'intero cerchio della natura e della moralità del matrimonio, e l'una o l'altra parte della sua esistenza può mancare senza nulla detrarre all'essenza di quello. Quando la conclusione del matrimonio, la solennità, in cui l'essenza d'un tale legame prende un carattere morale, e si eleva al di sopra d'ogni arbitrario del sentimento, e delle particolari simpatie, quando tutto questo vien considerato come una pura esterna formalità, solo come un così detto cittadino comandamento, niente altro rimane a quest'atto che di avere lo scopo di formare un cittadino rapporto o di essere l'effetto d'un cittadino o chiesastico capriccio, che non solamente torna indifferente alla natura del matrimonio, ma ancora, giacchè dall'animo a causa del comandamen-

to vien dato un valore ad una tale conclusione, sarebbe da considerare come una limitazione alla scambievole perfetta identificazione, ed al sentimento dell'amore, e come opposizione ad una tale intima unità. Una tale opinione, mentre pretende di dare la più atta idea sulla libertà sulla parte intima e perfetta dell'amore rinnega il morale di questo, che consiste nel subordinare e nel nobilitare i naturali impulsi, il che si contiene in un modo tutto naturale nel pudore, e che mediante una più determinata e spirituale coscienza si eleva a castità, ed educazione. Di più una tale opinione rinnega ogni morale determinazione, che consiste appunto in questo, che la coscienza del suo stato naturale e subiettivo dee elevarsi al pensiero dell' essenza ed in luogo di arrestarsi al capriccioso ed all'arbitrario delle sensuali simpatie, si sciolga da un tale arbitrio, e si abbandoni alla sostanza, ai penati, e la parte sensuale subordini e congiunga ad un vero morale rapporto, sicchè come tale venga riconosciuto. É la stoltezza e l'intelligenza che la feconda, che non può comprendere la speculativa natura dell'essenziale rapporto, a cui risponde il morale incorrotto animo, come ancora la legislazione dei popoli cristiani.

Da Federico Schlegel e da uno dei suoi seguaci in una lettera d'un incognito viene affermato, che la cerimonia della conclusione del matrimonio sia superflua, sia una pura formalità, che potrebbe omettersi, mentre l'amore ne forma l' essenziale, e questo perde molto in valore per una tale solennità. La sensibile immedesimazione viene riguardata come sufficiente prova della libertà e della subiettività dell'amore, argomento, che non sarebbe estraneo ai seduttori. È ancora da osservare sul rapporto fra l'uomo e la donna, che la giovine affida tutto il suo onore nella sensibile identificazione, il che non avviene dell'uomo, il quale ha ben altro campo per la sua morale attività, che la famiglia. La determinazione d'una donzella consiste essenzialmente nel rapporto del matrimonio: è perciò necessità,

che l'amore prenda forma di matrimonio, e che i differenti momenti, che hanno luogo in esso ricevano un vero e ragionevole rapporto l'un verso l'altro.

CLXII

La naturale determinazione delle due specie stante la loro ragionevolezza prende una morale ed intellettuale espressione. Una tale espressione è determinata dalla differenza, in cui si dirama la morale sostanza che è l'idea, per ricevere in essa la sua vita come concreta unità.

CLXIII

Avvi due spirituali momenti, il primo è la personale indipendente esistenza, e la libera universalità dello spirito nel conoscere e volere la coscienza del pensiero e del volere d'uno scopo obiettivo; l'altro è l'unità come conoscenza e volere del sostanziale nella forma della concreta individualità del sentimento: quello in rapporto al mondo esterno costituisce il forte ed attivo, questo il passivo e subiettivo. L'uomo ha perciò la sua reale ed essenziale vita nello stato, nella scienza ed altro, nel lavoro e nella lutta col mondo esterno, sicchè egli solo col manifestarsi esternamente acquista l'indipendente unità con se stesso, la cui tranquilla percezione e la sensitiva subiettiva moralità egli ha nella famiglia, in cui la donna riceve tutta la sua essenziale determinazione, e nello spirito di essa la sua morale espressione.

La pietà è considerata come la legge della donna in una delle più nobili rappresentazioni di essa, nell'Antigone di Sofocle, come legge dell'essere sensibile e subiettivo, dell'intimo cuore che non sente il bisogno d'una compiuta realtà, legge imposta dagli antichi dei, dagli dei infernali, cui niuno conosce, don-

de emani, in opposizione colla legge dello stato, opposizione, in cui la più alta moralità, e tutto quanto havvi di più tragico è individualizzato nell'uomo e nella donna.

Le donne possono in vero essere educate, ma esse non sono capaci delle più alte scienze, della filosofia, e di alcune produzioni di arte le quali si elevino all'universale. Le donne possono avere fantasia, gusto e gentilezza, ma esse non si elevano all'ideale. La differenza fra l'uomo e la donna è la medesima, che fra gli animali e le piante: l'animale risponde meglio al carattere dell'uomo, la pianta a quello della donna, mentre essa tende ad un placido miglioramento, che ha a suo principio l'indeterminata unità del sentimento. Che si pongano le donne a capo del governo, e lo stato sarà in pericolo, mentre esse non operano a seconda d'una universale necessità, ma per particolari simpatie ed opinioni. L'educazione delle donne avviene, non si sa come, più per mezzo dell'imaginazione e coll'uso della vita, che coll'acquisto delle scienze, mentre l'uomo acquista il suo carattere collo svolgimento del pensiero, e per mezzo dei tecnici lavori.

CLXIV

Il matrimonio è essenzialmente monogamia, mentre noi abbiamo in esso la personalità, e l'immediata individualità, che si pone e si confonde in un tale rapporto, la cui verità e subiettività risulta dalla scambievole indivisa identificazione delle persone, le quali raggiungono il loro dritto, cioè di sentirsi l'una nell'altra, quando esse colla loro personalità ed individualità entrano in una tale identità.

Il matrimonio, e veramente la monogamia, è uno degli assoluti principî, su cui si fonda la moralità d'una communanza: è perciò, che l'istituzione di esso viene considerata come uno dei momenti della divina o eroica formazione degli stati.

CLXV

Giacchè il matrimonio è la libera identificazione della propria illimitata personalità delle due specie, perciò esso non dee essere concluso in un cerchio naturalmente identico, e fra persone cognite e confidenti in tutta la loro individualità, ma esso dee aver luogo fra divise famiglie, ed originalmente differenti; giacchè il matrimonio fra i consanguinei è contrario al vero e naturale sentimento, ed all'idea di esso, secondo la quale il matrimonio è una morale libera azione, e non il semplice congiungimento d'un primo stato naturale e degl'impulsi di esso.

Quante volte si considera il matrimonio non come fondato sul dritto naturale, ma solo su naturali impulsi di famiglia, o su d'un arbitrario contratto, egualmente quando si danno per la monogamia esterne ragioni tratte da fisici rapporti del numero degli uomini e delle donne, e si apportano dei confusi sentimenti per il divieto del matrimonio fra i consanguinei, ciò avviene, mentre si pone a base di esso la commune opinione d'uno stato naturale e si manca al tutto dell'idea della ragione e della libertà.

Di più il matrimonio fra i consanguinei si oppone al sentimento del pudore, e questa ripugnanza viene giustificata dall'idea della cosa: ciocchè è già congiunto, non lo può essere dal matrimonio. Dalla parte del puro naturale rapporto è conosciuto, che i congiungimenti fra una famiglia di animali apportano più deboli frutti, giacchè ciocchè vuolsi congiungere dee essere stato separato. La forza della procreazione come dello spirito è maggiore, quanto maggiore è la contraddizione, da cui essa risulta. La confidenza, la conoscenza, l'abito d'una vita commune non dee aver luogo prima del matrimonio: con questo dee esso cominciare, e questo avrà forza maggiore, quanto più ricco e svariato sarà esso trovato.

CLXVI

La famiglia come persona ha la sua esterna realtà nella proprietà, in cui essa ha l'esistenza della sua personalità.

I MEZZI DELLA FAMIGLIA

CLXVII

La famiglia vuol avere non solamente proprietà, ma come persona universale e permanente; ha bisogno ancora d'un durevole e sicuro possesso di mezzi. L'arbitrario momento dell'astratta proprietà, che serve ai particolari bisogni dell'individuo, ed alla soddisfazione dei suoi desiderî qui si converte in un morale guadagno per provvedere ai bisogni della famiglia.

L'istituzione della stabile proprietà si manifesta congiunta a quella del matrimonio nella formazione degli stati, o almeno d'una morale vita sociale. In che dunque i suoi mezzi consistono, ed in che la vera maniera della sua consolidazione, è ciò da trattare nella cittadina società.

CLXVIII

La famiglia come giuridica persona dee essere rappresentata verso le altre dal marito, come capo. A questo si appartiene in preferenza il guadagno al di fuori, la cura per i bisogni, come l'ordinamento ed il maneggio dei mezzi di famiglia. Questa è commune proprietà, sicchè niuno dei membri della famiglia ne ha una particolare, ma ciascuno ha dritto a quella che è com-

mune. Un tal dritto e l'autorità, che si appartiene al capo della famiglia, possono venire in collisione, mentre il naturale e morale sentimento di essa va soggetto a distrazione, ed a capriccio.

CLXIX

Per mezzo del matrimonio si forma una nuova famiglia, la quale è indipendente dalla stirpe o dalla casa, donde essa è diramata: il legame con tali ha a sua base la naturale parentela del sangue, mentre la nuova famiglia si fonda sul morale amore. La proprietà di un individuo perciò sta in essenziale connessione coi rapporti provenienti dal matrimonio, e solo in una più remota colla sua stirpe, o casa.

I patti del matrimonio, quando per essi vengono poste delle limitazioni alla communanza dei beni dei coniugi, l'ordinamento d' un esistente stato di dritto della moglie e simili cose tendono ad apportare della sicurezza nel caso di scioglimento del matrimonio per morte naturale, o di divisione, onde si conservi ai differenti membri la parte dei beni communi, che loro si appartiene.

In alcune legislazioni si limita la vasta diffusione della famiglia, ed il legame di questa appare come il più essenziale, mentre qualunque altro viene considerato come più debole. Così nell'antico dritto romano la moglie è in più stretto legame coi suoi parenti, che coi suoi figli o coniugi: ed ai tempi del dritto feudale la conservazione dello splendore di famiglia rendeva necessario, che solamente i maschi fossero presi in considerazione, e che l'intero della famiglia valesse come principale, mentre la nuovamente formata era nulla. Malgrado tutto questo ciascuna nuova famiglia è la più essenziale verso gli altri legami della parentela del sangue, ed il matrimonio ed i figli ne formano il vero centro, al contrario di quello che si suole in un certo sen-

so anche famiglia addimandare. I rapporti dei beni degl'individui debbono perciò avere una più stretta connessione col matrimonio, che colla parentela del sangue.

L' EDUCAZIONE DEI FIGLI,

E LO SCIOGLIMENTO DELLA FAMIGLIA

CLXX

L'unità del matrimonio, la quale in realtà è solamente un intimo sentimento, e come esistente è divisa nei due subietti, riceve nei figli una propria esistenza ed obiettività, ch'essi amano come loro amore, come loro propria esistenza. Considerato il matrimonio dal suo lato naturale sono presupposte immediatamente due esistenti persone come genitori, il cui risultato è un procedimento che si dilunga per un infinito svolgimento di famiglie l'una dall' altra derivanti e successive: la maniera è tale, quale lo spirito di famiglia la pone nella natura finita.

Tra l'uomo e la donna il rapporto dell' amore non è ancora obiettivo; perchè se il sentimento è una sostanziale unità, esso non ha però alcuna obiettività. Questa raggiungono i genitori nei loro figli, in cui essi hanno presente l' intero della loro unione. La madre ama nel figlio il marito, questi la moglie: entrambi veggono in lui l' obietto del loro amore. Mentre ne'beni di famiglia l' unità è al tutto esterna, nei figli essa è in qualche cosa di spirituale, che i genitori amano, e da cui si sentono amati.

CLXXI

I figli hanno il dritto di essere nudriti ed educati dalla commune proprietà della famiglia. Il dritto dei genitori al servizio dei figli, come servizio, si limita in generale alle communi cure di famiglia. Di più si eleva il dritto dei genitori sull'arbitrio dei figli per lo scopo di tenerli e di avanzarli nell'educazione. Lo scopo delle punizioni non è la giustizia in se, ma è d'una morale natura al tutto subiettiva, cioè a dire limitazione d'una libertà ancora imprigionata in uno stato naturale, ed elevazione della loro coscienza e volontà all'universale.

Quel che l'uomo dee essere, egli non lo è per istinto, ma dovrà guadagnarlo a se stesso. Su ciò si fonda il dritto del figlio di essere educato; il medesimo arriva dei popoli nei governi patriarcali: qui vengono gli uomini nudriti dai magazzini, ed essi non sono considerati come indipendenti e maggiori. Perciò i servizî, che possono essere dimandati ai figli, deggiono tendere solo allo scopo dell'educazione, ed a ciò solo voglionsi riportare: essi non debbono essere fatti come servizî, mentre il rapporto immorale verso i figli è appunto la schiava condizione di essi. Un momento principale dell'educazione è la disciplina, la quale tende a rompere l'egoismo del fanciullo, e ad annullare tutto quanto havvi in lui di sensibile e naturale. Qui non vuolsi opinare, che ciò torni facile: mentre la primitiva volontà opera a seconda di primitive volontà e capricci, e non per ragioni ed opinioni. Si espongono delle ragioni ai fanciulli, e quindi è affidato a loro stessi, se vogliano farle valere, e tutto è abbandonato al loro capriccio. Da ciò che i genitori formano l'universale ed essenziale nei figli, si manifesta il bisogno dell'ubbidienza di essi. Quando il sentimento dell'ubbidienza non viene educato, il che spesso proviene dal desiderio di apparir grandi, ne risulta un'altiera natura, ed insolenza.

CLXXII

I figli sono in loro stessi liberi, e la loro vita è solo l' immediata esistenza d' una tale libertà ; essi perciò non appartengono nè agli altri, nè ai genitori come cose. La loro educazione in riguardo del rapporto di famiglia ha la positiva determinazione, che la loro moralità venga elevata ad un immediato libero sentimento, e che l'animo viva i suoi primi giorni in una vita morale nell' amore, nella confidenza, e nell' ubbidienza: da ciò ancora in riguardo all' istesso rapporto risulta la negativa determinazione di elevare i fanciulli dal primo naturale stato , in cui essi originalmente si trovano, ad indipendente e libera personalità, e perciò alla capacità di distaccarsi dalla naturale unità della famiglia.

Lo stato di schiavitù dei figli Romani è una delle istituzioni che il più disonora una tale legislazione; ed una tale violazione della moralità nella vita sua più intima e più delicata è uno dei più importanti momenti per comprendere il carattere storico dei Romani , e la loro tendenza per l' astrazione del dritto. La necessità di essere educati eccita nei figli il sentimento di scontentezza di loro stessi, come l' impulso ed il desiderio di appartenere al mondo dei grandi, a cui essi tendono come a qualche cosa di più elevato.

Come fanciullo ogni uomo dee essersi trovato nel cerchio dell' amore e della confidenza coi genitori, ed il ragionevole dee in lui manifestarsi come la sua più propria subiettività. Specialmente nei primi tempi torna importante l'educazione della madre , mentre la moralità dee destarsi come sentimento nel fanciullo. È da osservare, che i figli in generale amano meno i loro genitori che questi quelli, mentre i figli si afforzano e si avanzano verso l' indipendenza , e si lasciano addietro i genitori ,

questi al contrario veggono nei figli la presenza obiettiva dei loro legami.

CLXXIII

Giacchè il matrimonio è l'immediata morale idea, ed ha la sua obiettiva realtà nell'intimo del subiettivo senso e sentimento, in ciò si ripone il fenomenico della sua esistenza. Per quanto poco una violenza può aver luogo nel matrimonio, tanto meno havvi un puro giuridico positivo legame, che valga a preservare l'unità dei coniugi contro le insorgenti opposizioni, e contrarî sentimenti ed azioni. Si richiede perciò una terza morale autorità che mantenga il dritto del matrimonio e la sua morale esistenza contro l'arbitrario di tali sentimenti, e contro il capriccio d'una voce passaggiera, questa distingua da una totale disarmonia, e quest'ultima verifichi per potere in questo caso sciogliere il matrimonio.

Giacchè il matrimonio si fonda sul subiettivo variabile sentimento, perciò può esso andar risoluto. Lo stato al contrario non va soggetto a soluzione, mentre esso si fonda sulla legge. Il matrimonio dee certamente essere indissolubile, ma ciò non è che un dovere. Dacchè esso è qualche cosa di morale perciò non può essere risoluto dal solo arbitrio, ma da una morale autorità, sia questa la chiesa, o un giudizio. Avvenga una totale divisione, come per esempio la violazione del matrimonio, in tal caso dee l'autorità religiosa permettere lo scioglimento di esso.

CLXXIV

La morale decomposizione della famiglia avviene, quando i fanciulli già maturati alla libera personalità sono riconosciuti nella pienezza dei loro anni come giuridiche persone, e come

capaci di avere una libera proprietà, e di formare una propria famiglia, i figli come padri, le figlie come madri, una famiglia, in cui essi abbiano un indipendente determinazione, verso cui la loro prima famiglia benchè base e punto di partenza nulla possa, e su cui la loro stirpe non abbia alcun dritto.

CLXXV

La naturale decomposizione della famiglia colla morte dei genitori e particolarmente del padre ha in rapporto dei beni a sua conseguenza l'eredità, che consiste nel passaggio dalla commune proprietà ad un possesso individuale ; passaggio, che diviene vie più indeterminato a seconda dei gradi più rimoti di parentela ed a seconda che il sentimento dell' unità vie più manca, giacchè ogni matrimonio contiene una certa rinunzia agli antecedenti rapporti di sangue, e la formazione d'una nuova ed indipendente famiglia.

L'opinione, la quale pone per base dell'eredità, che per mezzo della morte la proprietà rimane libera, e come tale si appartiene a colui, che il primo si pone in possesso, e che una tale appropriazione vien fatta communemente dai parenti, come quelli che sono più da presso, il quale caso frequente sia stato elevato a regola dalle leggi positive a causa dell'ordine, una tale opinione disconosce la natura dei rapporti di famiglia.

CLXXVI

Da una tale decomposizione nasce la libertà all' arbitrio degl' individui di sperdere i loro averi alle volte a seconda delle loro simpatie, opinioni e fini particolari; altre volte prendendo in considerazione un cerchio di amici e conoscenti in luogo d' una famiglia, esponendo in un testamento una tale dichiarazione con tutte le giuridiche conseguenze dell' eredità.

Nella formazione d'un tal cerchio, in cui la volontà procede ad una tale disposizione sui beni, può avere luogo tanto capriccio arbitrio e tendenze a dei fini egoistici, che il momento morale divenga molto vago, e che la facoltà di testare addivenga facilmente occasione alla violazione dei rapporti morali, come ancora occasioni e giustifichi a causa dei così detti benefici e donazioni indegne dipendenze e sollicitazioni, e valga a formare dei legami di soggezione e di signorile insolenza.

CLXXVII

Il principio, che i membri della famiglia addivengono indipendenti giuridiche persone dà luogo nel cerchio della famiglia a qualche cosa di arbitrario e di estraneo, che vuol essere altamente limitato per non ledere i rapporti fondamentali.

Il semplice diretto arbitrio del defunto non può essere elevato a principio del dritto di testare: esso non sta al di sopra del sostanziale dritto di famiglia, il cui amore e rispetto verso il defunto potrebbe solo esser causa, che il suo arbitrio venisse rispettato. Un tale arbitrio nulla contiene in se, che meritasse maggiore riguardo, che il dritto di famiglia; che anzi il contrario è vero. La validità d'un'ultima disposizione di volontà si fonderebbe solo sull'arbitrario riconoscimento degli altri. Una tale validità può solo aver luogo, quando il rapporto di famiglia è più rimoto e meno reale. Ove questo esiste, e si riguarda come non reale si cade nell'immoralità, e la validità dell'arbitrio contro di esso è in opposizione colla moralità. Era proprio della durezza e della immoralità delle leggi Romane elevare nell'interno della famiglia un tale arbitrio a principio della successione ereditaria: secondo esse il figlio poteva anche dal padre essere venduto, e quando egli dagli altri veniva rilasciato ritornava alla potestà paterna, e solo alla terza liberazione dalla schiavitù diveniva realmente libero: secondo esse ancora il figlio non

per dritto diveniva maggiore o giuridica persona, e solamente il peculio castrense poteva possedere come sua proprietà; e quando egli mediante la triplice vendita e liberazione si scioglieva dalla potestà paterna non ereditava senza disposizione testamentaria insieme cogli altri, i quali erano ancor rimasti nella schiavitù di famiglia: anche la moglie apparteneva più alla sua primitiva originale famiglia, che alla nuova, ch'essa col matrimonio fondava, e ch'era realmente sua; e perciò era esclusa dall'eredità dei beni dei suoi figli o marito; come questi non ereditavano dalla moglie e dalla madre. Abbiamo di sopra osservato, come l'immoralità di tali ed altre leggi era delusa dal sempre crescente buon senso della ragione nella via delle azioni, coll'ajuto delle espressioni; usando per esempio la denominazione di possesso dei beni in luogo di eredità, e colla finzione di scambiare una figlia in un figlio: come ancora fu osservata la trista necessità per i giudici di colorire assolutamente il ragionevole contro le ingiuste leggi; almeno per alcune conseguenze. Da ciò dipende la terribile mutabilità delle più importanti istituzioni, ed una tumultuaria legislazione contro l'irruzione d'un male insorgente. Quali immorali conseguenze avesse prodotto un tal dritto del libero arbitrio nella formazione del testamento è ciò a sufficienza conosciuto dalla storia, nè fa bisogno usare altre narrazioni. Havvi nella natura del matrimonio come immediata moralità la mescolanza d'un rapporto essenziale, d'uno naturale fenomenico, e d'un interno arbitrio. Le leggi sono occasione alla corruzione dei costumi, o meglio ne sono la trista necessità quante volte l'arbitrio si eleva al di sopra del dritto essenziale mediante la schiavitù dei figli, con tutte le altre conseguenze di sopra osservate e che ne dipendono, ed ancora per mezzo della facilità dello scioglimento del matrimonio, come appresso i Romani. Cicerone istesso, (e pure quanto bene non ha egli scritto sull'onesto e sul decoro nei suoi uffici ed altrove) ricorse all'espediente di dividersi dalla sua moglie per soddisfare ai suoi

debiti coi beni del matrimonio d' un' altra novellamente presa.

Le istituzioni ereditarie per la conservazione e lo splendore di famiglia mediante le sostituzioni ed i fedecommessi, l'escludere le figlie a vantaggio dei figli, o i restanti figli in favore del maggiore, in generale dar luogo ad una ineguaglianza tutto questo viola il principio della libertà della proprietà, e si fonda sull' arbitrio, il quale non ha in se alcun dritto ad essere riconosciuto, come ancora sul pensiero di voler conservare una tale stirpe o casa particolare, e non la famiglia intera. Mentre non una tal casa o stirpe, ma la famiglia è l' idea, che ha un tal dritto, e che dovrà conservare la sua forma morale colla libertà della proprietà, e coll'eguaglianza del dritto di eredità. In sì fatte istituzioni, come ancora nelle romane viene sconosciuto in generale il dritto del matrimonio, ch'esso è la compiuta formazione d'una propria reale famiglia, contro cui quello che dicesi, stirps, gens, non è che un astratto non reale, che si va sempre più allontanando nelle generazioni. L' amore, morale momento del matrimonio, è ancora sentimento per i reali presenti individui, e non per un astratto. Che l' astrazione dell'intelligenza si mostri come principio storico dei Romani, verrà ciò dimostrato in prosieguo: come ancora verrà dimostrato, che una più alta politica sfera addimanda il dritto di primogenitura, ed una stretta proprietà della stirpe, ma ciò come fondato non sull' arbitrio, ma sulla necessità dell' idea dello stato.

Appresso i Romani il padre poteva nei primi tempi diseredare i figli, come ancora egli poteva ucciderli; in prosieguo non fu più permesso nè l' uno nè l'altro. Si è cercato elevare a sistema una tale immorale inconseguenza, e la conservazione di essa forma il difficile e il difettoso delle nostre leggi sull' eredità. I testamenti sono certamente da permettersi, ma non vuolsi perdere di vista, che un tal dritto dell' arbitrio risulta e si accresce a seconda che si disciolgono o mancano i rapporti di famiglia: e che la così detta famiglia degli amici, che è conside-

rata nel testamento, può solo avanzare delle pretensioni in difetto di figli, e dei più prossimi parenti del matrimonio. Col testamento in generale s' accompagna qualche cosa di dispiacevole e di odioso, mentre io dichiaro in esso, chi sieno coloro, che più mi stanno a cuore. L'affetto è qualche cosa di capriccioso, esso può essere cattivato nell'una o nell'altra maniera, può andar congiunto con tale o tal'altra sciocca ragione, e si può pretendere, che il prediletto si sobbarchi ai più grandi sagrifizi. Avviene in generale in Inghilterra, che infiniti e sciocchi capricci hanno luogo nei testamenti.

PASSAGGIO DALLA FAMIGLIA

ALLA CITTADINA SOCIETÀ

CLXXVIII

La famiglia procede in un modo tutto naturale, e per mezzo del principio della personalità in una moltiplicità di famiglie, le quali in generale si comportano le une verso le altre come indipendenti , concrete persone, ed esterne le une verso le altre. O meglio, i congiunti momenti dell'unità della famiglia, come morale idea, debbono procedere ad una indipendente realtà, ai gradi di differenza. Quindi astrattamente espresso, forma questo la determinazione delle particolarità, le quali si rapportano all'universale, sicchè questo come base intima prende forme particolari e distinte. Questo rapporto di riflessione rappresenta da prima la perdita della moralità, o meglio, giacchè questa come

essenza dee avere un'apparenza, esso forma il mondo apparente della moralità, cioè a dire, la cittadina società.

Il passaggio della famiglia in un altro principio alle volte è la dilatazione di essa ad un popolo, o ad una nazione, la quale ha in tal caso una commune naturale origine, altre volte avviene per l'assembramenlo di molte disperse famiglie mediante un sovrano potere, o per mezzo d'una libera unione occasionata dagli scambievoli bisogni, e dal reciproco contentamento di essi.

L'universale ha qui per punto di partenza l'indipendente individualità, e la moralità appare in qualche modo perduta, mentre la coscienza ritiene l'identità della famiglia, come prima, divina e doverosa. Nella cittadina società appare, che il particolare dovesse essere per me il primo determinante, e perciò la morale determinazione è annullata. Ma ciò è un errore ed un'apparenza, giacchè quando io penso di attenermi al particolare, è l'universale e la necessità dell'insieme, che rimane sempre primo ed essenziale; quando io mi determino per la mia individualità, cioè a dire per il mio scopo, io servo in ciò all'universale, che ha in vero la più grande influenza sopra di me.

LA CITTADINA SOCIETA'

CLXXIX

La concreta persona la quale è scopo particolare a se stessa, ed è l'insieme dei bisogni come ancora di naturali necessità e dell'arbitrio è un principio della cittadina società: l'altro principio si è l'individuale persona essenzialmente in rapporto con altre individualità, sicchè l'una coll'altra in una forma più universale si compia, e l'una coll'altra si cooperi, e si contenti.

La cittadina società è il passaggio tra la famiglia e lo stato, quand'anche la formazione di essa segua a quella dello stato, giacchè come passaggio essa presuppone lo stato, che essa dee avere come indipendente avanti di se, onde potere esistere. La creazione della cittadina società si appartiene del resto al mondo moderno, il quale dà luogo allo svolgimento di tutte le determinazioni dell'idea. Quando si rappresenta lo stato come l'unità di differenti persone, unità, che non è altro che communanza, con ciò niente altro s'intende che la cittadina società. Molti dei moderni scrittori sul dritto dello stato non hanno opinato altrimenti su di esso. Nella cittadina società ciascuno è scopo a se stesso, tutt'altro è nulla per lui: benchè senza un rapporto cogli altri egli non potrà conseguire il suo scopo; questi altri sono perciò mezzo ai fini dell'individuo. Ma lo scopo dell'individuo in rapporto cogli altri prende la forma d'universale, e quando egli cerca d'accontentare se stesso, contribuisce al bene degli altri. Giacchè l'individualità è in legame coll'universale, questo forma l'intero, in cui si conciliano gl'interessi di tutti, in cui tutte le individualità, le tendenze, la casualità del-

la nascita e della fortuna si sciolgono, e su cui si succedono le onde di tutte le passioni, il che può esser solo regolato dalla ragione. L'individualità limitata dall'universale è solo criterio a determinare il bene dell'individuo.

CLXXX

Lo scopo individuale nella sua realtà congiunto coll'universale forma un sistema di scambievole dipendenza, sicchè la sussistenza ed il bene dell'individuo nella sua giuridica esistenza s'intreccia col bene e col dritto di tutti, e solo in tale connessione è assicurato e reale. Si può ritenere un tale sistema come uno stato esterno, lo stato dei bisogni e dell'intelligenza.

CLXXXI

L'idea in questa sua partizione divide i momenti della sua propria particolare esistenza: essa ha il dritto di svolgersi e di procedere in tutti i modi, di manifestarsi come base e necessaria forma del particolare, come forza a questo predominante, e come suo ultimo scopo. È il sistema della moralità protratta fino ai suoi estremi, che qui forma l'astratto momento della realtà dell'idea, e che qui appare solamente come un totale relativo, e come interna necessità.

La moralità qui procede fino ai suoi estremi, e l'immediata unità della famiglia cade nella multiplicità; la realtà è qui esterna esistenza, decomposizione dell'idea, indipendenza dei momenti addivenuti liberi. Nella cittadina società il particolare e l'universale sono scambievolmente congiunti e connessi, e benchè sembrino di essere contrapposti, e di non poter l'uno esistere senza rendersi l'altro subordinato, ciascuno è però in connessione coll'altro. Così per esempio i più riguardano il pagamento dei pubblici pesi come una violazione della loro individualità,

come qualche cosa di nemico che va contro al loro interesse: ma per quanto vero ciò sembri, è da considerare, che l' individuo non può adempiere al suo scopo senza l' universale, ed una terra, in cui non si pagassero i pubblici presi, non andrebbe distinta per la forza degl' individui. Egualmente potrebbe pensarsi, che l' universale si afforzerebbe, ove accogliesse in se tutti i poteri del particolare: come ce ne porge esempio il platonico stato. Ma ciò non è che un' illusione, mentre entrambi s' intrecciano, ed esistono solo l' un per l' altro. Quand' io eseguo il mio scopo, io mi coopero per l' universale, e questo dalla sua parte influisce sul mio scopo.

CLXXXII

L' individualità libera nel sodisfare in tutti i modi ai suoi bisogni, abbandonata al capriccioso arbitrio, ed al subiettivo talento, viola da una parte se stessa nei suoi godimenti, e la sua sostanziale idea, come dall' altra il contentamento dei bisogni necessarî o arbitrarî è al tutto fortuito stante la generale dipendenza dall' esterne casualità ed arbitrio, e la limitazione da una forza universale. La cittadina società porge in un tale contrapposto e nella realtà di esso lo spettacolo egualmente dell' eccesso come della miseria, e della commune corruzione fisica e morale.

L' indipendente svolgimento dell' individualità si mostra come momento di corruzione, che s' insinua negli antichi stati e ne forma l' ultima rovina. Questi stati parte fondati su d' un patriarcale e religioso principio, parte sul principio d' una spirituale ma semplice moralità, parte su d' una naturale e primitiva intuizione, non potevano comportare la distrazione di essa e l' infinita riflessione della coscienza in se stessa, ed essi decaddero, appena questa cominciò a manifestarsi nel sentimento, e quindi nella realtà, mentre al loro principio mancava la vera

infinita forza, che si ripone in quell'unità, che concilia il contrapposto dell'individuale ragione coll'intera sua potenza, si rende ad essa predominante, come ancora vive in essa, e quella a se stessa congiunge. Platone nella sua republica rappresenta la sostanziale moralità in tutta la sua ideale bellezza e verità, ma egli null'altro può contro il principio dell'indipendente individualità, che s'insinuava ai suoi tempi nella greca moralità, che contrapporre la sua republica, ed escluderlo dalla privata proprietà, dalla famiglia, ed ancora in un più vasto svolgimento, come l'arbitrio e la scelta del proprio stato. Un tale difetto è quello che fa sì, che venga sconosciuta l'essenziale verità del suo stato e considerato come un sogno dell'astratto pensiero, che si suol dire communemente ideale. In quella forma dello spirito reale non si fa dritto al principio dell'indipendente infinita individualità, ed alla subiettiva libertà, che internamente si connette alla cristiana religione, esternamente all'astratto universale, che si rattrova nel mondo romano. Un tale principio è storicamente posteriore al mondo Greco, ed è la filosofica riflessione, che si eleva a tanta profondità, e forma in prosieguo l'idea essenziale della Greca filosofia.

L'individualità è per se stessa eccessiva e smoderata, e le forme d'un tale eccesso sono smoderate anch'esse. L'uomo allarga per mezzo della sua imaginazione e riflessione i suoi desideri, che non hanno un cerchio limitato come l'istinto dell'animale, e li spinge fino all'infinito. Egualmente eccessivi sono dall'altra parte la privazione ed il bisogno, e la disarmonia di una tale condizione può solo essere armonizzata dal potere predominante dello stato. Quando Platone nella sua repubblica voleva sopprimere l'individualità, a nulla ciò giovava, mentre ciò contraddiceva al dritto infinito dell'idea di lasciar libera l'individualità. Nella cristiana religione si rileva in preferenza un tal dritto, e l'intero ripete la sua forza dall'armonia dell'individualità colla morale unità.

CLXXXIII

Dall'altra parte il principio dell'individualità ha valore, finchè esso si svolge nell'intero e nell'universale, e da ciò solo ripete la sua verità, ed il dritto della sua positiva realtà. Una tale unità, la quale a causa dell'indipendenza d'entrambi i principî non è morale identità, non è libertà, ma è necessità che il particolare si elevi a forma di universale, ed in questa forma cerchi e rattrovi la sua esistenza.

CLXXXIV

Come cittadini d'un tale stato gl'individui sono private persone, le quali prendono a loro scopo il loro proprio interesse. Giacchè questo si esegue nell'universale, che loro si manifesta come mezzo, esso può esser solo da loro conseguito, in quanto essi determinano la loro conoscenza volere ed azione in una forma universale, e si fanno parti dell'intera catena. L'interesse dell'idea, la quale non esiste come tale nella coscienza di questi membri della cittadina società, si è, lo svolgimento dell'individualità contro il suo stato naturale, con tutte le naturali necessità ed il capriccio dei bisogni ad un'astratta libertà ed universalità di conoscenza e di volere, che è appunto l'educare il subiettivo nella sua individualità.

L'imaginazione d'un innocente stato naturale, della semplicità dei costumi dei popoli rozzi si conforma all'opinione di coloro, i quali considerano come assoluto scopo dell'uomo i suoi bisogni e l'accontentamento di essi, i godimenti e l'agio d'una vita particolare: nel primo caso l'educazione è considerata come qualche cosa al tutto indifferente, e come principio di corruzione, nel secondo come un puro mezzo ai fini particolari: l'una e l'altra opinione è prova d'ignoranza sulla natura dello

spirito, e sullo scopo della ragione. Lo spirito ha realtà solo in quanto egli da se stesso si diparte, limita e contiene i suoi bisogni naturali e le annesse esterne necessità, e quando in loro egli si svolge, si rende predominante, ed acquista in loro la sua obiettiva esistenza. Non è scopo della ragione perciò quella naturale semplicità dei costumi, nè i godimenti che risultano dallo svolgimento dell'individualità, o vengono attuati dall'educazione, ma che la naturale semplicità, che è passiva negazione di se stessa, e la rozza conoscenza e volontà, cioè quello stato naturale ed individuale in cui lo spirito è avviluppato, venga deposto, e che la sua esterna esistenza acquisti quella forma ragionevole di cui è capace, e si elevi ad una tutta universale e saggia. Solo in tal modo lo spirito non manca a se stesso nella sua esterna esistenza, è libero, e nell'elemento estraneo alla determinazione della sua libertà ha solo a fare con quello, che porta la sua impronta, e che è da lui prodotto. Con ciò il suo pensiero si eleva ad una forma universale, forma che è solo degno elemento dell'esistenza dell'idea. L'educazione è perciò nel senso suo assoluta redenzione, o travaglio per una tale redenzione, cioè a dire, passaggio a quella non più immediata naturale, ma spirituale subiettiva moralità elevata a forma universale. Una tale redenzione è nel subietto una lutta faticosa contro la pura subiettività dell'operare, contro i naturali desiderî, come contro la subiettiva limitazione del sentimento, ed il capriccio delle passioni. Ch'essa è una lutta faticosa, è questo, che forma il disfavore, in cui è caduta. Mediante la educazione la subiettiva volontà si converte in obiettiva, solo caso, in cui essa addiviene meritevole e capace di essere la realtà dell'idea. Egualmente una tale forma di universalità, a cui l'individuo si sforza e si educa, fa sì ch'esso si elevi a vera indipendenza, e mentre dà allo scopo da adempiere un'universale determinazione, esso è nella moralità come infinitamente indipendente, come libera subiettività: è questo il punto, che

addimostra l'educazione come immanente momento dell'assoluto, e prova l' infinito suo pregio.

Per uomini civili s'intendono coloro, che tutto possono fare che gli altri fanno, senza perdere la loro individualità; mentre per uomini rozzi si mostrano quelli che non conformano il loro operare alle qualità universali degli oggetti. Egualmente in rapporto cogli altri gli uomini rozzi possono facilmente nuocere loro, mentr' essi si lasciano trascinare, e non hanno alcuna considerazione per il sentimento altrui: essi non intendono offendere gli altri, ma il loro operare non armonizza colla loro volontà. L' educazione è immegliamento dell'individualità, perchè essa si conformi alla natura delle cose. La vera originalità, come producente le cose domanda una vera educazione, mentre la non vera produce delle assurdità, che sono proprie degli uomini rozzi.

La cittadina società contiene tre momenti.

A. I mezzi per la soddisfazione dei bisogni dell'individuo mediante il suo lavoro, ed il lavoro e la soddisfazione dei bisogni degli altri — il sistema dei bisogni.

B. La realtà dell'universale della libertà, che in essa si contiene, cioè a dire la protezione della libertà mediante le azioni di dritto.

C. La preveggenza contro il capriccio, che può aver luogo in tali sistemi, e la cura dell'interesse particolare come universale, mediante la polizia e la corporazione.

CLXXXV

Il sistema dei Bisogni.

L'individualità, come determinata verso l'universale della volontà è un subiettivo bisogno, il quale raggiunge la sua obiettività o meglio il suo contentamento per mezzo delle esterne

cose, le quali sono egualmente il prodotto di altri bisogni e volontà, e per mezzo dell' attività e del lavoro. Il suo scopo è il contentamento della subiettiva individualità, ma in rapporto ai bisogni, ed il libero arbitrio degli altri rende predominante un universale, il quale forma in questa sfera del finito il lato onde fa d'uopo considerarlo.

L'economia politica è la scienza, la quale prende da ciò il suo punto di partenza, ma che ha a sua base il rapporto ed il movimento delle masse nella loro determinata qualità e quantità, e svolgimento. È questa una delle scienze, la quale è sorta ai tempi presenti. Il suo svolgimento è interessante in quanto essa mostra, come il pensiero da un infinito numero di particolarità, che gli stanno presenti, riceve i semplici principî delle cose, e l' intelligenza regolatrice in loro operante. Come essa da una parte è il mezzo onde riconoscere nella sfera dei bisogni l' apparenza della ragione, che nelle cose si ripone, ed è attiva in essi, così al contrario è essa il campo, in cui l' intelligenza del subiettivo scopo e delle morali opinioni si abbandona allo scontento ed al mal animo.

Avvi alcuni bisogni, che sono universali, come il mangiare, il bere, il vestire, e dipende dalle fortuite condizioni, il come essi vengano soddisfatti. La terra è qui e là più o meno fruttifera; gli anni sono diversi nella loro fertilità; un uomo è diligente, l' altro è pigro, ma da un tanto arbitrario agitarsi risultano universali determinazioni, ed una tale sperperata e spensierata esistenza viene regolata da una necessità, la quale procede da se stessa. Scoprire un tale principio necessario è obietto dell' economia politica, scienza, che fa onore all'intelligenza, mentre essa pone delle leggi alla svariatezza dei fenomeni. È qui un interessante spettacolo, vedere, come le connesse materie le une sulle altre operino di ritorno, come le particolari sfere si succedano, abbiano influenza sulle altre, ed esperimentino da quello ajuto o impe-

dimento. Una tale connessione, la quale meno si crede mentre tutto sembra abbandonato al caso dei particolari oggetti, è degna più d'ogni altra cosa di considerazione, ed ha una certa simiglianza col sistema planetario, che rappresenta all'occhio solo un disordinato movimento, ma le cui leggi possono essere ben riconosciute.

I BISOGNI, ED IL MODO DI SODDISFARLI.

CLXXXIV

L'animale ha una limitata sfera di mezzi e di modi di contentare i suoi egualmente limitati bisogni. L'uomo addimostra anche in tale dipendenza il suo elevarsi al di sopra di quello, e la sua universalità, prima col moltiplicare i suoi bisogni e mezzi, quindi colla partizione e divisione del concreto bisogno in singole parti, le quali divengono differenti particolari, e perciò più astratti bisogni.

Obietto del dritto è la persona, della morale il subietto, della famiglia i membri di essa, della cittadina società il cittadino; in generale qui nel sistema dei bisogni havvi un concreto, che dicesi uomo: è qui solamente, ed è propriamente qui, che si dà all'uomo una tale espressione.

L'animale è un particolare, che ha il suo istinto, ed un circoscritto e non illimitato mezzo di soddisfarlo: havvi degli insetti, i quali non si scompagnano da una pianta speciale: altri animali hanno un cerchio più vasto, essi possono vivere in differenti climi, ma il loro è sempre più limitato del cerchio dell'uomo. Il bisogno dell'abitazione e delle vestimenta, la necessità di non lasciare il nudrimento nella sua rozzezza ma di con-

formarlo a se stesso, e di spogliarlo di tutto quanto potesse avere di grezzo, fa sì, che l'uomo non lo trovi così agevolmente come l'animale, e come spirito non così agevolmente dee trovarlo. L'intelligenza, la quale pone delle differenze rende svariati i bisogni e giacchè il gusto e l'utile sono criterio del giudizio, vanno soggetti anche a quelli i bisogni istessi. Perciò non è solo il bisogno, ma anche l'opinione la quale vuol essere accontentata. È proprio dell'educazione di spartire il concreto nelle sue particolarità. Nello smembramento de' bisogni si pone un certo argine ai desideri; giacchè quando gli uomini di molte cose abbisognano, non è sì forte la calca verso una cosa, di cui essi sarebbero abbisognevoli, e ciò prova, che il bisogno in generale non è sì potente.

CLXXXVII

Egualmente si scompartono e si moltiplicano i mezzi a seconda dei particolari bisogni, ed i modi della loro soddisfazione, i quali divengono a lor grado relativi fini ed astratti bisogni: moltiplicazione, la quale procede fino all'infinito, è una partizione della massa a seconda delle sue qualità, è giudizio della conformità dei mezzi allo scopo, è immegliamento.

Ciocchè gl'Inglesi dicono, confortable, è qualche cosa d'incircoscritto e d'illimitato, mentre qualunque agiatezza lascia sempre l'addentellato del disagio, e tali ritrovati procedono all'infinito. Sorge quindi un novello bisogno non tanto per quelli, i quali prendono l'oggetto nella sua forma immediata, quanto per coloro i quali dalla formazione di esso cercano un guadagno.

CLXXXVIII

I bisogni ed i mezzi divengono nella loro reale esistenza un essere per gli altri, dai cui bisogni e lavoro la soddisfazione di essi è scambievolmente limitata. L' astrazione, a cui si elevano i bisogni ed i mezzi diviene anche una determinazione degli scambievoli rapporti degl' individui fra loro : una tale universalità è il momento, che eleva i bisogni i mezzi e modi di soddisfarli dalla loro particolarità ed astrazione ad una qualità concreta e sociale.

Da ciò che io deggio uniformarmi agli altri, ne risulta una forma universale. Io acquisto dagli altri i mezzi di soddisfazione, e deggio perciò uniformarmi alla loro opinione; egualmente sono io obbligato a procacciare dei mezzi per il contentamento altrui. L'uno si coopera coll'altro, e s'intrecciano insieme: ogni particolare diviene sociale: nella maniera del vestire, nel tempo del mangiare si ripone una certa convenienza, a cui l'uomo dee soggiacere, mentre in tali cose non vale la pena il voler dimostrare la sua individualità di pensare, ma è della prudenza il comportarsi uniformemente agli altri.

CLXXXIX

Un tale momento diviene un particolare scopo determinante per i mezzi ed il loro possesso, e per la forma e la maniera di soddisfare i bisogni. Esso contiene ancora la necessità dell'uniformità cogli altri ; una tale necessità da una parte, di rendersi uniforme come nell' imitazione, e dall'altra il bisogno d' un esistente individualità, di avere una propria distintiva, addiviene una reale sorgente della moltiplicazione e della generalità dei bisogni.

CXC

Giacchè nei sociali bisogni, come l'insieme degl'immediati o naturali, e degli spirituali bisogni dell' imaginazione gli ultimi come universali si rendono predominanti, in tale sociale momento si ripone il punto della redenzione, mentre gli obietti naturali e necessarî bisogni sono compressi, e l'uomo si comporta secondo una universale opinione, una necessità da se stesso dettata, in luogo di abbandonarsi ad una esterna casualità, o all' interno arbitrio.

L'opinione, che l'uomo nel così detto stato di natura, in cui egli aveva solamente semplici naturali bisogni, ed a contentarli usava soli mezzi, quali una fenomenica natura gli porgeva, viveva in libertà, è una opinione non vera senza menzionare il perfezionamento che si ricava dal lavoro, mentre i bisogni naturali, e l'immediata soddisfazione di essi, è uno stato in cui l'uomo si sarebbe dell'intutto sprofondato nella natura, uno stato di rozzezza e di schiavitù, mentre la libertà si ripone solamente nella riflessione dello spirito in se stesso, nella sua astrazione da tutto quanto è natura, e nel ritorno riflessivo a questa.

CXCI

Un tale elevarsi verso l'universale non è che astratto, mentre l'individuale scopo ne rimane la base permanente. La direzione d'uno stato sociale verso l'indeterminato aumento, e la specificazione dei bisogni, dei mezzi e dei godimenti, al pari che la differenza fra i bisogni naturali ed artefatti non ha alcun limite. Il lusso in somma è un infinito aumento di dipendenza e di bisogni che ha a luttare contro l'infinita opposizione della ma-

teria e dei mezzi esterni per ridurli a proprietà della libera volontà, il che è un faticoso travaglio.

Diogene nel suo compiuto cinico carattere è solamente il prodotto dell'ateniese vita sociale, e ciocchè lui determinava era l'opinione a cui contraddiceva in generale la sua maniera di vivere. Essa non era perciò dell'intutto indipendente, ma era occasionata dallo spirito della società, ed era un estraneo effetto del lusso. Se da una parte vi ha molta raffinatezza di costumi, vi ha dall' altra grande bisogno e corruzione, ed il cinismo risulta come contraddizione della civiltà.

IL LAVORO

CXCII

Il mezzo, onde apparecchiare e procurare particolari mezzi corrispondenti ai particolari bisogni è il lavoro, il quale con uno svariato procedimento per i moltiplici fini dà una forma speciale alla materia, che presenta originalmente la natura. Una tale formazione dà un qualche valore e scopo al mezzo, sicchè l'uomo nel suo consumo si apporta in particolare ad umane produzioni, e di esse in ispecie ha bisogno.

È ben poco l'originale materia, la quale non abbisogni di essere travagliata. L'aria istessa vuol essere guadagnata, mentre dev'essere fatta calda. Solamente l'acqua si può bere qual'essa si trova. È il sudore ed il travaglio dell'uomo, che gli procura i mezzi per i suoi bisogni.

CXCIII

Nella moltiplicità delle interessanti determinazioni ed obietti si sviluppa la teorica educazione, che è non solamente una svariatezza di opinioni e di conoscenze, ma è un movimento e celerità di passaggio da un'opinione ad un'altra, la comprensione di svolti ed universali rapporti, ed in generale l'educazione dell'intelligenza e perciò del linguaggio. La pratica educazione per mezzo del lavoro consiste nell'abito e nel crescente bisogno dell'occupazione, e nella limitazione delle sue azioni proveniente parte dalla natura del materiale, parte dall' arbitrio degli altri, consiste ancora nell' uso acquistato per mezzo d' una tale disciplina ad un' obiettiva attività, ed a generali capacità.

Il barbaro è pigro, e si distingue dall' uomo civile in ciò, ch' egli s' addormenta nella sua stupidaggine, mentre la pratica educazione consiste nell' abito e nel bisogno dell' occupazione. L'uomo non educato produce sempre qualche cosa di differente da quello ch' egli voleva, giacchè egli non è padrone del suo proprio operare, mentre capace lavoratore può essere detto colui, il quale forma la cosa tale qual' essa dee essere, e non sente alcuna ritrosia nel suo subiettivo operare verso lo scopo.

CXCIV

L' universale e l' obiettivo nel lavoro si ripone nell' astrazione, la quale produce la specificazione dei mezzi, specifica ancora il prodotto, e dà origine alla partizione dei lavori. Il lavoro d'un singolo obietto addiviene per mezzo della partizione più semplice, e perciò più grande la capacità dell'individuo, più numerose le sue produzioni. Egualmente una tale astrazione di capacità e di mezzi eleva a compiuta necessità la dipendenza e lo scambievole rapporto degl' individui per la soddisfazione dei

loro bisogni. L' astrazione del prodotto rende il lavoro sempre più meccanico, finchè è possibile, che l'uomo si ritiri, e lasci a suo posto subentrare la macchina.

CXCV

In tale dipendenza e reciprocità del lavoro e della soddisfazione dei bisogni è necessità, che si annulli ogni egoismo stante l'armonia del mio coll'appagamento dei bisogni altrui, ed il conseguimento del particolare per mezzo dell'universale, come dialettico movimento; sicchè mentre ognuno acquista, produce e gode per se, egli produce ed acquista al pari per gli altri. Questa necessità la quale si ripone nell'universale intreccio di dipendenza fra tutti forma una certa universale permanente proprietà, la quale porge a ciascuno la possibilità di prendervi parte per mezzo dell'educazione e delle sue capacità, e di essere assicurato della sua sussistenza, mentr'esso per mezzo del guadagno procacciato dal suo lavoro coopera, ed aumenta quest'universale proprietà.

CXCVI

La possibilità di partecipare all'universale proprietà, cioè di avere una proprietà particolare, è limitata parte per una immediata propria ragione, parte dalla capacità, la quale è ancor essa limitata dalle fortuite condizioni, mentre la svariatezza di queste è causa della differenza delle già in loro stesse per natura dissimiglianti corporali e spirituali capacità : differenza, la quale in questa sfera dell'individualità si appalesa in tutte le direzioni ed in tutti i gradi, e che di unita alle altre casualità ed all'arbitrio dell'uomo, ha per conseguenza l'ineguaglianza della proprietà e delle capacità degl'individui.

Contrapporre la pretensione dell'eguaglianza all'obbiettivo di-

ritto nell' idea contenuto della individualità dello spirito, dritto, il quale non solamente non annulla l'ineguaglianza degli uomini posta dalla natura, vero elemento d' ineguaglianza, ma produce e rileva dallo spirito istesso una differenza di capacità, e di proprietà, e di morale e d' intellettuale educazione, ciò fare è proprio d' una vuota intelligenza, la quale s' appiglia ad una tale astrazione e presupposto dovere, come a qualche cosa di reale e ragionevole. Una tale opra di particolarità che si eleva ad universale conserva nell'identità solamente relativa con quello una naturale come anche arbitraria individualità, che è resto dello stato di natura.

Di più è la perenne ragione, quella la quale nel sistema degli umani bisogni e dei suoi movimenti lo riduce in parti, per formarne un tutto organico.

CXCVII

I mezzi infinitamente moltiplici, ed il movimento di essi egualmente limitantesi all' infinito, nella reciproca produzione e scambio, per la forma universale che si ripone nella loro natura si raccolgono e si distinguono in masse generali, sicchè lo intero si forma a particolari sistemi di bisogni, di mezzi di lavoro, di forme e di maniere di soddisfazione, e di teoretica e pratica educazione, sistemi a cui gl'individui si scompartono formando differenti corporazioni.

La forma e la maniera della partecipazione alla commune proprietà è abbandonata al carattere proprio di ciascun individuo, mentre un'universale differenza nella cittadina società è necessaria. Se la prima base dello stato è la famiglia, le corporazioni ne sono la seconda. Queste sono tanto più importanti in quanto che le private opere benchè egoistiche hanno la necessità di attenersi alle altre. È questa la ragione per cui l'egoi-

smo si stringe all' universale, cioè allo stato, che dee curare perchè tali communità divengano più forti e compatte.

CXCVIII

La corporazione più essenziale è quella la quale ricava i suoi mezzi di sussistenza dai prodotti naturali della terra ch'essa travaglia, che è capace di addivenire esclusiva privata proprietà, e cerca non solo un indeterminato uso, ma un' obiettiva formazione. Stante la connessione del lavoro e del guadagno a determinate fisse epoche di natura e la dipendenza del prodotto dalle variabili qualità della natura, lo scopo de' bisogni addiviene una preveggenza per il futuro, ma conserva per le sue connessioni la forma d' una sussistenza procurata meno dalla riflessione e dalla propria volontà, ed è piuttosto un essenziale sentimento di moralità affidata ai rapporti ed alla confidenza famigliare.

A ragione il vero principio e la prima formazione degli stati fu fondata sull' istituzione dell'agricoltura come su quella del matrimonio, mentre un tale principio della coltivazione della terra è causa della privata esclusiva proprietà, e riduce al riposo del privato dritto ed alla sicurezza della soddisfazione de' bisogni l' errante vita del selvaggio cercando la sua sussistenza nei suoi pellegrinaggi, stringe l'amor della famiglia a matrimonio, ed a legami più perenni ed universali, ed eleva il bisogno a cura di famiglia, ed a possesso — beni famigliari. Sicurezza, stabilità, durata dei mezzi di soddisfare ai bisogni, carattere onde tali istituzioni si raccomandano, non sono niente altro che forma dell' universale, e forme tali, quali le produce in tali obbietti la ragione e lo scopo assoluto. Che havvi di più interessante in tale materia, che le copiose e dotte riflessioni che l'onorato mio amico Signor Creuzer espone in particolare nel quarto volume della sua mitologia e simbolica sulle feste campestri sulle ima-

gini e su i santuarî degli antichi, i quali considerarono l' istituzione dell' agricoltura e tutto quanto le si connette come fatti divini, e tributarono loro una religiosa venerazione?

Che il vero carattere d' un tale stato venga cambiato per mezzo delle leggi di dritto privato in particolare, del dritto amministrativo, come ancora per mezzo dell'educazione e dell'istruzione ed anche della religione non in rapporto della natura sostanziale, ma della forma e dello svolgimento è ciò una conseguenza, che avrà luogo in prosieguo in rapporto delle altre corporazioni. Questa prima corporazione contiene in se i modi d'una vita patriarcale ed il vero sentimento di essa. L' uomo accoglie qui con irreflessivo sentimento il dato ed il ricevuto, è a Dio riconoscente, e vive nella confidente credenza, che tali beni sieno permanenti. Ciocchè egli riceve gli è a sufficienza, egli l'usa, mentre fia che ritorni un' altra volta: di questo semplice sentimento non diretto all' acquisto delle ricchezze si può dire l'antica nobiltà, che consuma tutto quanto essa ha davanti a se.

In tale stato predomina la natura, e l' occupazione è al contrario subordinata, mentre in un secondo periodo l'essenziale è l'intelligenza, ed il prodotto della natura è considerato solamente come il materiale.

CXCIX

La corporazione industriale trasforma i naturali prodotti, ed usa come mezzi della sua esistenza il lavoro, la riflessione e l'intelligenza, come ancora si affida ai bisogni ed al lavoro altrui. Tutto quanto essa procaccia e gode lo ripete da se stessa e dalla sua attività.

La sua occupazione si specifica nuovamente in lavoro per particolari bisogni d' una più concreta maniera, in lavoro di singoli obietti in una communità di arti meccaniche, e come oc-

cupazione dello scambio di singoli mezzi con altri per mezzo dell'universale rappresentante che è l'oro, in cui si realizza l'astratto valore di tutte le mercanzie: forma questo la corporazione commerciale.

L'individuo nella corporazione commerciale è in se stesso riflesso, ed un tale sentimento di se stesso va strettamente connesso col desiderio d'un giuridico stato.

Il sentimento per la libertà e l'ordine è perciò surto principalmente nella città. La prima corporazione ha poco a pensare a se stessa: ciocchè essa guadagna è dono dello straniero, cioè della natura: un tale sentimento di dipendenza è predominante in essa, e facilmente vi si aggiunge quello di lasciare avvenire tutto quanto può accadere. Il primo stato tende perciò più alla schiavitù, il secondo più a libertà.

Una corporazione prende a sua occupazione l'universale interesse d'una sociale condizione: perciò l'individuo vuol essere dispensato dal lavoro diretto ai particolari bisogni sia per mezzo della privata proprietà o essere indenizzato dalla corporazione, la quale prende a suo carico la sua attività, sicchè il privato interesse trovi la sua soddisfazione nel suo lavoro per l'universale.

CC

La corporazione, come un particolare divenuto obiettivo, si distingue secondo la sua propria idea in universali partizioni: dall'altra parte l'individuo appartiene a quella particolare corporazione, a cui lo chiama il suo naturale, nascita e condizione: ma l'ultima e più importante determinazione si ripone nella subiettiva opinione, e nell'individuale arbitrio, che forma in tale sfera il suo dritto, merito ed onore, sicchè ciocchè avvenga in questa per sua intima necessità venga ancora occasionato dall'arbitrio, ed avesse per la subiettiva coscienza la forma di essere l'opera della sua volontà.

Anche in tale riguardo si manifesta in rapporto al principio dell'individualità e del subiettivo arbitrio la differenza della politica vita dell'oriente coll'occidente, e dell'antico col moderno mondo. In quello la partizione dell'intero in particolari corporazioni procede da un obiettivo il quale è in se stesso ragionevole, ma il principio della subiettiva individualità non più conserva il suo dritto, mentre la partecipazione degl'individui in corporazioni è affidata ai governanti come nella platonica republica, o alla semplice nascita come nelle caste indiane. Perciò non va compresa nell' organizzazione dell' intero, nè conciliata la subiettiva individualità, mentre questa si manifesta come nemica e corruttrice dell'ordine sociale; o questo pesa interamente sulle masse come ne' governi della Grecia, e nella republica romana, e quando il governo possiede la forza ed una certa religiosa autorità spingendo le masse verso un'interna corruzione, ed una compiuta degradazione, come accadeva appresso i Lacedemoni, ed ora nelle Indie.

La subiettiva individualità mantenuta nei suoi dritti, e conforme all' ordine obiettivo è principio d' ogni vita della cittadina società, dello svolgimento della pensante attività, del merito e dell'onore. La ricognizione ed il dritto, che tutto quanto è per ragione necessario nella cittadina società avvenga egualmente per mezzo dell'arbitrio è la più prossima determinazione di quello che si ritiene come libertà dalla generale opinione.

CCI

L' individuo acquista realtà solo quando egli procede nell' esistenza e nel determinato, e quindi si limita esclusivamente per una particolare sfera di bisogni. Il morale sentimento in questo sistema consiste perciò nella rettitudine e nell'onore della propria corporazione, elevandosi con propria determinazione colla propria attività diligenza e capacità a membro

d'uno dei momenti della cittadina società, e come tale conservandosi, e solo in tal modo provvedendo a se per mezzo dell'universale, ed acquistando una rappresentanza agli occhi proprî e degli altri. La moralità ha il suo vero posto in questa sfera, in cui è predominante la riflessione sui proprî fatti, sullo scopo dei particolari bisogni e beni, e la casualità della soddisfazione di essi eleva a dovere anche un fortuito e particolare soccorso.

Che l'individuo e particolarmente la gioventù ripugni all'opinione di limitarsi ad una particolare condizione, e ciò riguardi come una limitazione alle sue universali capacità e come una pura esterna necessità, ciò proviene dall'astratto pensare, che si arresta all'universale e perciò non reale, e non conosce, che anche l'idea per esistere ha bisogno di reali differenze, e perciò procede nella determinazione e nella particolarità, e che esso può solo in tal modo acquistare realtà e morale obiettività.

Da ciò che l'uomo dee essere qualche cosa si comprende ch' egli dee appartenere ad uno stato determinato, giacchè questo qualche cosa vuol dire ch' egli è un essere essenziale. L'uomo senza uno stato è una semplice privata persona, e non si svolge in una reale universalità. Dall'altra parte l'individuo può considerare se stesso nella sua particolarità come un universale, ed opinare, che ove egli si appigliasse ad una particolare condizione s' immischierebbe in qualche cosa di abietto. È una falsa opinione il pensare, che quando una cosa guadagna un'esistenza, che le è necessaria, si limiti con ciò e rinunzî quasi a se stessa.

Il principio di questo sistema dei bisogni come propria individualità di pensare e di volere l'universale in se e per se esistente, l' universale della libertà solamente come astratto, come dritto della proprietà, il quale non solamente è, ma ha una valida realtà, si manifesta in prosieguo come difesa della proprietà per mezzo delle azioni di dritto.

LE AZIONI DI DRITTO

CCII

Il relativo della reciprocità dei bisogni e del lavoro ha la sua riflessione in se, in generale nell'illimitata personalità, nel dritto astratto. È una tale sfera del relativo che dà esistenza al dritto, e fa sì, ch'esso venga universalmente conosciuto, riconosciuto e voluto così ricevendo la sua validità ed obiettiva realtà.

È proprio dell'educazione, del pensiero come coscienza dell'individuo in una forma universale comprendere l'Io come universale persona, a cui le altre sono identiche. L'uomo vale perchè egli è uomo, e non perchè egli è giudeo, cattolico, protestante, tedesco, italiano: una tale coscienza è d'un'infinita importanza, difettosa solamente, quand'essa si concentra in qualche cosa di particolare, come il cosmopolitismo contraddice alla concreta vita dello stato.

Da una parte deriva dal sistema dell'individualità, che il dritto sia esternamente necessario per proteggere il particolare. Esso scaturisce dall'idea, e procede nell'esistenza mentre è utile per i bisogni. Per avere la nozione del dritto, è necessario essere educato al pensiero, e non arrestarsi al puro sensibile: è forza adattare agli oggetti la forma dell'universale, e secondo l'universale regolare la propria condotta. Solo dopochè gli uomini hanno trovato svariati bisogni, e si tende ad acquistare i mezzi onde soddisfarli, si sente la necessità di formare delle leggi.

L'obiettiva realtà del dritto consiste parte nell'essere generalmente riconosciuto dalla coscienza, parte nell'avere la forza della realtà, e nell'imporre, e nell'essere riconosciuto come qualche cosa di universalmente valido.

IL DRITTO COME LEGGE

CCIII

Il dritto che si pone nella sua obiettiva esistenza, che è determinato nella coscienza per mezzo del pensiero, ed è riconosciuto e vale come quello che è, è la legge: il dritto diviene per una tale determinazione positivo dritto in generale.

Porre alcuna cosa come universale e come tale presentarla alla coscienza è pensare, come a tutti è noto: quella acquista l'ultima sua determinazione col prendere la forma più semplice. Tutto quanto è dritto, dacchè si pone come legge, si eleva non solamente ad una forma universale, ma alla sua vera esistenza. Nel dare delle leggi non si tratta dunque d'un momento solo, che venga pronunziato come regola valida per la condotta di tutti, ma di qualche cosa di essenziale, della conoscenza del dritto nella sua determinata universalità. Anche il dritto consuetudinario, giacchè solamente gli animali hanno le loro leggi come istinto, e gli uomini l'hanno come consuetudine, acchiude in se il momento di essere come pensiero, e come tale essere riconosciuto. La sua differenza dalle leggi consiste in questo, ch'esso è conosciuto in un modo subiettivo ed arbitrario, e perciò più indeterminato, e stante l'universalità del pensiero più confuso: oltrechè la conoscenza del dritto sia d'un modo o dell'altro è arbitraria proprietà di pochi. Ch' esse sieno da preferirsi per tutto quanto riguarda la forma come consuetudini, mentre in tal modo passano nella vita (si parla oggi giorno più che mai di vita e di passaggio nella vita, e pure l'uomo si aggira nella più morta materia e nei più morti pensieri) è ciò un inganno, giacchè le valide leggi d'una nazione, sol perchè esse vengono scritte o raccolte non cessano di essere con-

suetudini. Quando i dritti consuetudinarî giungono ad essere raccolti e posti insieme, il che può solo avverarsi presso un popolo che si è elevato ad una certa coltura, una tale raccolta vale come codice, il quale non essendo che una semplice raccolta dovrà avere in se qualche cosa di deforme, d' indeterminato e di difettoso. Esso sarà particolarmente distinto da un vero così detto codice, mentre questo contiene ed espone come pensiero i principî del dritto nella loro universalità e quindi nella loro determinazione. È ben noto, che il dritto d'Inghilterra è solo contenuto in statuti, e si compone solo di così dette leggi non scritte: ma una tale legge che si vuole non scritta è del resto ben scritta, e solo col leggerla si può e si dee acquistare la sua conoscenza. Quale immensa confusione ha luogo al presente nelle azioni di dritto, è ciò esposto dai conoscenti di esso. Essi osservano in particolare, che giacchè tali leggi non scritte si contengono nelle decisioni dei giudizî e dei giudici, questi addivengono successivamente legislatori, che o si lasciano decidere dall' autorità dei loro antenati, i quali null'altro hanno fatto che pronunziare la legge non scritta, o meglio nol fanno, giacchè essi hanno in loro stessi la legge non scritta, come ancora il dritto di portare il loro giudizio sulle decisioni già date, sieno esse o non sieno conformi al dritto. Contro una tale confusione, la quale doveva manifestarsi nel posteriore dritto romano stante l' autorità di tutti i differenti rinomati giureconsulti, si ricorse da un Imperadore ad un giudizioso espediente, che prese nome di legge di appello; egli organizzava una specie di collegio di tutti i dotti già da lungo tempo trapassati, ed istituiva la pluralità dei voti ed un presidente. Negare ad una civile nazione o alla classe dei giuristi la facoltà di formarsi un codice, (giacchè non si tratta di cacciar fuori un sistema di nuove leggi, ma di riconoscere nella loro universalità quelle già esistenti, di pensarle e di renderle capaci di essere applicate al particolare) sarebbe uno dei più grandi oltrag-

gi, che potrebbe esser fatto a quella nazione o a quella classe. Il sole ed i pianeti hanno pure le loro leggi, ma essi nol sanno; i barbari sono regolati dagl'impulsi, dai costumi, e dal sentimento, ma essi non ne hanno coscienza. Fin da che il dritto è stabilito e conosciuto, finisce l'arbitrario del sentimento, dell'opinione della vendetta della pietà e dell'egoismo, ed il dritto si eleva alla sua vera determinazione e dignità. Solo per mezzo della sintesi diviene esso universale. Che nell'applicazione delle leggi havvi delle collisioni, nel che riluce l'intelligenza del giudice, è ciò necessario, mentre in caso contrario l'eccezione si assimiglierebbe in qualche modo ad un'arte meccanica. Quando si è cercato impedire le collisioni abbandonando molto alla buona opinione dei giudici, un tale espediente è ancor peggiore, mentre la collisione è pur possibile nella pensante coscienza e nella dialettica dei giudici, e la decisione di essi sarebbe l'effetto del solo arbitrio. Si dice del dritto consuetudinario, ch'esso sia qualche cosa di vivente, ma una tale sua vitalità, la quale non è altro, che l'accordo della legge col subietto non costituisce l'essenza della cosa. Il dritto vuol'essere conosciuto e pensato, dee formare un sistema, e solo come tale ha esso realtà presso le colte nazioni. Quando ai tempi presenti si nega ai popoli la facoltà di farsi un codice, ciò non è solo un oltraggio, ma contiene in se la dabbenaggine, che non si vuol concedere agl'individui la capacità di portare ad un compiuto conseguente sistema la serie infinita delle leggi esistenti, mentre il portare ad un sistema, cioè a dire l'elevare all'universale è l'infinita legge del tempo. Si è voluto considerare le raccolte decisioni, quali rattrovansi nel *Corpus juris*, come qualche cosa da prescriversi, e da considerarsi come un codice redatto per un fine universale, senza por mente, che in esse havvi sempre una storica ricordanza, che non si può al tutto dismettere. Ma quanto sieno inesatte queste raccolte, lo prova a sufficienza la pratica del dritto Inglese.

CCIV

Solo in tale identità della sua essenza colla sua esistenza tutto quanto è legge può riguardarsi come dritto. Giacchè nell' esistenza può insinuarsi anche l' arbitrario della volontà e dell' individualità, così quello che è posto come legge può essere nella sua essenza differente da quello che è dritto in se.

Nel dritto positivo perciò tutto quanto è conforme alla legge è criterio della conoscenza di quello che è dritto, o più propriamente di quello che è di dritto. La positiva scienza del dritto è ancora un'istorica scienza, la quale ha a suo principio l'autorità. Ciocchè in prosieguo può essere eseguito è un fatto dell' intelligenza, e riguarda l' ordine esterno, la connessione, le conseguenze, e la successiva applicazione. Quando l' intelligenza si abbandona alla natura istessa della cosa, addimostra la teoria, per esempio quella del dritto penale, tutto quanto essa sia capace di creare di proprio. Giacchè la positiva scienza ha non solamente il dritto, ma ancora l'indispensabile dovere di seguire con positiva base le legislative deduzioni nel loro storico svolgimento, nell'applicazione e partizione e dimostrarne le conseguenze, perciò non dee essa farsi le meraviglie, nè ritenere come dimanda strana alla sua occupazione, ove fosse interrogata, se tutte queste prove valgano a rendere ragionevole una disposizione di dritto.

CCV

Il dritto, quand' esso acquista una forma positiva nella sua esistenza, viene applicato nel suo procedimento alla tela dei rapporti, che si svolgono in infiniti particolari nella cittadina società, alle varie forme della proprietà e dei contratti, quindi ai morali rapporti che si fondano sul sentimento, sull' amore e

sulla confidenza, solo in quanto questi contengono il lato del dritto astratto. La parte morale ed i morali comandamenti come quelli i quali si rapportano alla volontà nella sua più intima individualità e subiettività, non possono essere obietto d'una positiva legislazione. Una più vasta materia presentano i dritti ed i doveri, che scaturiscono dal dritto amministrativo e dallo stato.

Nei più alti rapporti del matrimonio dell' amore della religione e dello stato sono obietto di dritto solo quelle parti, le quali sono per loro natura capaci di avere un'esterna esistenza. Su di ciò presentano le legislazioni dei differenti popoli una grande differenza. Per esempio è legge dei Cinesi, che il marito debba amare la prima moglie più che le altre che gli appartengono: che venga provato ch'egli ha fatto il contrario, sarà punito con battiture. Egualmente s' incontrano nelle più antiche legislazioni non poche disposizioni sulla fede e sulla rettitudine, le quali non rispondono alla natura delle leggi, mentre esse cadono dell'intutto nella sfera dell'intimo dell'uomo. Solo nel giuramento, in cui la cosa si affida alla coscienza, la rettitudine e la fede vogliونsi considerare come essenziali.

CCVI

Oltre dell'applicazione al particolare il dritto positivo acchiude in se la capacità di essere applicato ai singoli oggetti. Perciò procede esso nella sfera d'una quantità non determinata dall'idea. La determinazione dell'idea dà solo una generale determinazione in cui ha luogo l'includere o l' escludere. Questa indeterminazione vuol' essere limitata per vantaggio della realtà, e da ciò procede una capricciosa ed arbitraria partizione nell' interno di quelle limitazioni.

In tale capacità dell' universale di essere applicato non solamente al particolare, ma ancora al singolare, è quello in cui si ripone il positivo delle leggi. Non si lascia dalla ragione nè

dall' idea stessa determinare, se per un delitto sia giusta una pena di venti colpi o di venti meno uno, di cinque talleri o di quattro, se una prigionia di un anno o di trecento e sessanta-quattro giorni, o di un' anno ed uno due o tre giorni. E pure un colpo, un tallero, una settimana o un giorno di prigionia di più o di meno sono già un' ingiustizia. È la ragione istessa quella la quale riconosce, che l'arbitrio, la contradizione e l'apparenza vogliono avere, benchè limitata, la loro sfera e dritto, e perciò non si affatica di portare all' equo ed al giusto simili contradizioni; qui è solo l'interesse della realtà, che richiede che ciò venga deciso e determinato in certi limiti in qualunque modo si voglia. Una tale decisione si appartiene all'astratta certezza di se stesso, all'astratta subiettività, per cui è sufficiente, ch'essa venga fissata e stabilita in quei limiti, o in tale fondamentali disposizioni, quali può contenere un numero di quaranta meno uno. Che la legge non può avere una tale ultima determinazione, quale la richiede la realtà, che questa venga affidata all'arbitrio del giudice limitato solo da un minimo o massimo, ciò non importa all'essenza istessa della cosa, mentre è solo l'effetto della necessità, che una tale finita e puramente positiva determinazione venga fissata dal giudice.

Avvi essenzialmente un lato nelle leggi e nella loro amministrazione, che contiene qualche cosa di arbitrario; e ciò è occasionato dal perchè la legge è un universale, che dee essere applicato ai singoli casi. Ove alcuno si volesse dichiarare contro un tale arbitrario pronunzierebbe un' astrazione. Il quantitativo d'una pena non può rispondere adequatamente ad alcuna determinazione dell'idea, e tutto quanto vien deciso è da questo lato sempre un' arbitrario. Ma un tale arbitrario è una necessità, e quando alcuno asserisce in generale contro una legislazione, ch'essa non sia perfetta, egli non pon mente a quella parte in cui non è possibile alcuna perfezione, e che perciò dee essere presa tale qual'essa è.

L'ESISTENZA DELLA LEGGE

CCVII

La forza obligatoria della legge acchiude come dritto della coscienza la necessità, ch' essa venga universalmente riconosciuta.

Le leggi elevate tanto alto, come Dionigi il tiranno faceva, che niun cittadino potesse leggerle, o avviluppate in un diffuso apparato di dotti libri, di raccolte, decisioni, giudizî contradittorî, opinioni e consuetudini, o esposte in una lingua straniera, sicchè la conoscenza del dritto valido fosse solamente a coloro accessibile, i quali con iscienza vi si applicano, leggi di tal fatta sono un' ingiustizia. I governanti i quali han dato ai loro popoli un dritto proprio, fosse pure un' informe raccolta, come Giustiniano la dette, sono stati non solo i più grandi benefattori di essi, e perciò vengono con riconoscenza da loro ricordati, ma hanno ancora esercitato un grande atto di giustizia.

La classe dei giuristi, che ha una speciale conoscenza delle leggi, sovente le riguarda come un proprio monopolio, e pensa, che chi non è del mestiere non dovesse interloquire. Così i fisici hanno malamente accettato la dottrina di Göethe sui colori, perchè egli non la professava, ma era un poeta. Ma per quanto poco torna necessario ad alcuno di essere calzolajo a conoscere se le scarpe gli convengano, meno è necessario di farne professione per avere conoscenza di obietti, i quali sono d'un interesse universale. Il dritto riguarda la libertà, la più degna e santa cosa dell' uomo, e questi dee conoscerlo, perchè avesse per lui forza obligatoria.

CCVIII

Per un publico codice sono necessarie da una parte semplici universali principî, dall' altra la natura della materia finita addimanda un numero infinito di successive disposizioni. La sfera delle leggi contiene un tutto compatto, ed un perenne bisogno di nuove legislative determinazioni. Giacchè questa antinomia ha luogo nella specificazione dei principî universali, i quali rimangono i medesimi, così il dritto nulla perde, quante volte prende esistenza in un codice, sicchè questi semplici universali principî indipendentemente dalla loro specialità sieno capaci di essere concepiti e ritenuti nel pensiero.

Una delle cause principali dei cambiamenti delle legislazioni e delle istituzioni puramente istoriche si è il caso che un'ingiustizia si contenga, ed incomincia ad insinuarvisi col tempo il ragionevole ed il retto, come, secondo che abbiamo osservato, avvenne all'antico dritto Romano. Ma è essenzialmente da osservare, che la natura della materia finita porta con se, che l'applicazione delle universali e ragionevoli disposizioni procede indefinitamente. Il volere la perfezione in un codice, il volere ch' esso fosse un perfetto assoluto non bisognevole di ulteriori miglioramenti, (pretensione la quale è una delle malattie proprie dei Tedeschi) e per la ragione ch'esso non può essere compiuto, perciò non cacciarlo in uno stato così detto imperfetto all' esistenza, si fonda sull' ignoranza della natura degli oggetti finiti, qual'è il dritto privato, mentre in essi la così detta perfezione consiste in un perenne approssimarsi alla verità, e sull'ignoranza della differenza dell' universale della ragione e dell' universale dell' intelligenza, e della sua applicazione alla materia del finito e del particolare, che si svolge illimitatamente — Le plus grand ennemi du bien c'est le mieux — è questa l' espres-

sione della vera e sana intelligenza contro quella che riflette per sottigliezza.

La perfezione è la compiuta sintesi d'ogni particolare, che si contiene in una sfera, ed in questo senso niuna scienza e conoscenza può essere perfetta. Quando si dice che la filosofia o qualunque altra scienza sia imperfetta, si pensa, che è forza attendere finch' essa sia compiuta, mentre il meglio potrìa ancora mancare. Ma in tal modo nulla sarìa migliorato, nè la geometria, che mentre si mostra chiusa ad ogni innovazione, ammette delle nuove specificazioni, nè la filosofia, la quale ha a fare coll' idea universale, ma che può essere sempre più specificata. Come leggi universali valsero sempre i dieci comandamenti; ma perchè un codice non può essere perfetto, dee ritenersi come assurda la legge, tu non devi uccidere, nè rubare? Ciascun codice potrìa essere ancora migliore: la posata riflessione dee affermarlo, mentre il più nobile il più alto ed il più bello può essere ancora più nobilmente, più altamente e più bellamente pensato. Perchè un grande albero si dirama sempre più e più senza perciò divenire un novello albero, stolta cosa sarebbe il non voler piantare una giovine pianta a causa dei novelli rami che possono sopravvenire.

CCIX

Dacchè nella cittadina società il dritto si converte in legge, l' astratta ed immediata esistenza del mio individuale dritto prende espressione, e viene riconosciuta come un'esistenza nell'universale esistente volontà e conoscenza. Gli acquisti e le azioni sulla proprietà debbono essere accompagnate e poste sotto una forma, la quale dia loro una tale esistenza. La proprietà si fonda ora sul contratto e sulle formalità, le quali la fanno capace di prova, e le danno forza di legge.

I primitivi originali modi e titoli di acquistare vengono me-

no nella cittadina società, e si manifestano solo come parziali casualità, e limitati momenti. È il sentimento il quale non si spinge al di là del subiettivo, e la riflessione la quale si arresta all' astratto delle sue idee quella che ricusa le formalità, mentre dall' altra parte solo una morta intelligenza può scambiarle colle cose, ed accrescerle fino all'infinito. Del resto è proprio del procedimento dell'educazione di passare da una forma sensibile e naturale con un faticoso travaglio ad una più semplice del pensiero, e ad una espressione a lui corrispondente. Nello stato d' un primitivo svolgimento del dritto le solennità e le formalità sono d'una grande importanza e valgono più come cose anzi che segni; per ciò anche nel dritto romano una moltitudine di disposizioni e particolarmente di espressioni si sono arrestate alle pure solennità in luogo di essere sostituite dalle determinazioni del pensiero, e dalle sue forme corrispondenti.

La legge è il dritto, che prende un' esistenza corrispondente a se stesso. Io posseggo alcuna cosa, ho una proprietà, che ho presa come non appartenente ad alcuno: questa dee essere ora riconosciuta come mia, e come tale fissata. Nella società subentrano perciò le formalità per rapporto alla proprietà, si pongono delle pietre per segnare i limiti che debbono essere dagli altri riconosciuti, si stabiliscono dei libri ipotecarî, che sono i registri della proprietà. La più gran parte della cittadina società si fonda sul contratto, le cui formalità sono fisse e determinate. Si può avere un mal' animo contro tali formalità, ed opinare ch'esse sieno inventate a solo oggetto di apportare oro alle autorità; si possono ancora considerare come qualche cosa di offensivo, e come segni di diffidenza, quasi che non più valga il dettato « un' uomo una parola » Ma l' essenziale delle forme si è, che tutto quanto è dritto in se, venga come tale determinato. La mia volontà è ragionevole, essa vale, ed una tale sua validità dee essere anche dagli altri riconosciuta: è forza che la mia subiettività e quella degli altri manchi una volta, e che la

volontà raggiunga uno stato di sicurezza, di stabilità, e di obiettività, che solo può ottenere per mezzo delle forme.

CCX

Giacchè la proprietà e la personalità ricevono nella cittadina società una giuridica ricognizione e validità, così il delitto non solo è la violazione d'un particolare subiettivo, ma d'una cosa universale, la quale ha in se una ferma e forte esistenza. Da ciò procede il punto di veduta del pericolo dell'azione per la società, donde da una parte la gravezza del delitto viene afforzata, dall'altro la forza della società divenuta sicura di se stessa diminuisce l'esterna importanza di quello, e mitiga grandemente la pena del delitto.

Che in un membro della società gli altri tutti vengano offesi, ciò non cambia la natura del delitto nella sua idea, ma dal lato dell'esterna esistenza della violazione, la quale ora riguarda non pure l'esistenza dell'offeso, ma la rappresentanza e la coscienza della cittadina società. Nei tempi eroici (si veggano le tragedie degli antichi) i cittadini non si tenevano lesi dai delitti, che l'uno contro l'altro commettevano i membri delle reali famiglie. Giacchè il delitto, illimitata violazione, può essere misurato come esistenza secondo le sue differenti qualità e quantità, il che è determinato dalle leggi vigenti e dalla coscienza, così il pericolo per la società forma parte della sua importanza, o una delle sue qualità. Una tale qualità o importanza è varia a seconda delle condizioni della civile società, ed esse decidono se debba punirsi con mite o forte pena. La considerazione del pericolo per la società se sembra di aggravare i delitti, è essa dall'altra parte che ha minorata la loro pena. Perciò un codice penale si appartiene in ispecie ai suoi tempi, ed alle condizioni della cittadina società.

Appare una contradizione, che il delitto commesso nella so–

cietà si manifesti d'una maggiore importanza, e ciò non ostante venga più mitamente punito. Se da una parte sarebbe impossibile per la società di lasciare impunito il delitto, mentre esso si eleverebbe a dritto, dall' altra giacchè la società è sicura di se stessa, il delitto rimane sempre individuale fenomenico ed isolato. Stante la stabilità della società il delitto prende l'aspetto d'un fenomeno subiettivo, che non tanto procede da un assennata volontà, quanto da naturali impulsi. Per una tale considerazione il delitto prende un aspetto più mite, e mitigata è perciò la pena. Ove fosse la società in se stessa vacillante, allora torneria necessario l' esempiò della pena, mentre la pena è anche un esempio contro l'esempio del delitto. Nella società la quale è stabile in se stessa, debole è la traccia del delitto, e tale dee essere ancora la sua pena. Le pene non sono ingiuste in loro stesse, ma stanno in rapporto colle condizioni del tempo: un codice penale non può valere per tutti i tempi, ed i delitti sono apparenti esistenze, le quali meritano maggiore o minore punizione.

IL GIUDIZIO

CCXI

Il dritto che passa nell' esistenza della forma di legge, sta da per se stesso, sta al di sopra ed indipendente da ogni particolare volontà ed opinione, e dee valere come universale. Una tale conoscenza e realtà del dritto nel caso particolare scevra d'ogni subiettivo sentimento dell' interesse individuale conviene ad una publica forza, al giudizio.

L' istorico cominciamento del giudice e del giudizio può ave-

re avuta la forma di rapporti patriarcali, della forza, o della libera scelta: ciò torna indifferente per l'idea istessa della cosa. Considerare l'esecuzione del dritto pronunziato dai principi e dai governi come cosa arbitraria e casuale, o dipendente dalla grazia di essi, (come pensa Herr von Haller nella sua restaurazione della scienza dello stato) è proprio dell'irriflessione, che non sospetta pure, che si tratta di legge e di stato, la cui istituzione come ragionevole è in se stessa necessaria, e la forma ond'essa è sorta ed eseguita, è di nulla importanza, quante volte si prende in considerazione la loro ragionevole base. L'altro estremo in tale riguardo si è considerare la rozzezza e le leggi consuetudinarie, come ai tempi del più forte, come una smisurata violenza, soppressione della libertà, come un dispotismo. Le leggi consuetudinarie sono ancora un dovere, un dritto della publica forza, e punto non si poggia sull'arbitrio degli individui, s'esse debbono considerarsi come valide o non valide.

CCXII

Il dritto della vendetta contro il delitto è giusto in se, ma non tale nella sua esistenza. In luogo della parte offesa subentra l'universale, che riceve in giudizio una vera realtà, ed imprende la persecuzione e punizione del delitto, la quale cessa di essere un subiettivo e capriccioso controcambio per mezzo della vendetta, e si cambia in vera espiazione, in pena. Per essa la legge riprende la sua validità coll'annullare il delitto, ed il reo lo riguarda come espiazione d'una legge da lui riconosciuta e valida, che forma la sua difesa ancora, e nella cui esecuzione egli stesso ritrova l'appagamento della giustizia.

Il membro della cittadina società ha il dritto di stare in giudizio, come il dovere di presentarsi avanti di questo e sentire solamente da esso deciso il suo dritto litigioso.

Giacchè ciascun' individuo ha il dritto di stare in giudizio, dee perciò conoscere le leggi, mentre in caso contrario una tale capacità a nulla gli gioverebbe. Ma l'individuo ha anche il dovere di presentarsi in giudizio. Nel sistema feudale spesso il potente non si presentava, si chiamava fuori giudizio, e riguardava come un' ingiustizia di questo il chiamare avanti di se un potente. Ma queste son condizioni affatto contrarie a tutto quanto vuol' essere un giudizio. Ai tempi presenti il principe nelle private faccende dee riconoscersi subordinato a quello, e communemente nei liberi stati i suoi processi vanno perduti.

In giudizio il dritto ha la qualità di dover essere dimostrabile. La procedura del dritto pone le parti nello stato di render validi i loro mezzi di pruova, e ragioni di dritto, e di mettere i giudici alla portata della cosa. Tali passi sono essi stessi dritto: quindi la loro procedura dee essere anche legalmente determinata, ed essi formano una parte essenziale della scienza teoretica del dritto.

Può fare ira ad un uomo, ch' egli conosca d'avere un dritto, e che a lui venga negato perchè non capace di essere provato: il dritto che io ho, dee anch' esso avere un esistenza, io deggio poterlo rappresentare, e dimostrare, e solo in tal caso è esso valido nella società.

CCXIII

Colla partizione di tali azioni in altre più particolari ed infinite, la procedura del dritto si presenta come un mezzo, e si riguarda come qualche cosa di esterno in opposizione col suo scopo. Giacchè le parti hanno il dritto di scorrere per tali prolisse formalità, e giacchè queste possono essere volte a male ed ad istrumento d'ingiustizia, per assicurare le parti ed il dritto istesso, essenziale cosa, contro la procedura e l'abuso di essa, si dovrebbe imporre come dovere doversi quelle assoggettare ad

un semplice giudizio, ad un giudizio di pace, e fare un tentativo di convenzione, pria che più oltre procedessero.

Il giudizio di pace s' intrattiene d' una violazione del dritto astratto sotto i morali o altri rapporti. Esso si occupa d'un caso particolare, senza attenersi alle formalità della procedura del dritto ed in particolare agli obiettivi mezzi di prova, quali essi dovrebbero essere esposti legalmente; come ancora esso s' intrattiene nel particolare interesse d' un singolo caso e non nell' interesse d'una universale legislativa disposizione.

Come la publica conoscenza delle leggi è un dritto della subiettiva coscienza, così ancora la possibilità, la realizzazione del dritto nel caso particolare, è la conoscenza del corso delle esterne azioni: La publicità delle azioni di dritto è necessaria, mentre un tale processo è una universale vivente storia del dritto, e se il caso speciale dal suo lato particolare è solamente interesse delle parti, dal suo lato universale, come decisione del dritto, esso forma l' interesse di tutti.

Le deliberazioni dei giudici sul giudizio che cade in acconcio, sono manifestazione di riflessioni ed opinioni particolari, che per propria natura nulla hanno di esterno.

La publicità de' giudizî è richiesta dal retto senso degli uomini sul dritto e sul giusto. Una grande ragione al contrario hanno i giudici, i quali non vogliono mostrarsi a ciascuno, e si riguardano come santuario del dritto, in cui non è dato ai laici di penetrare. È propria ancora del dritto la confidenza che i cittadini si abbiano in esso, ed una tale considerazione è quella appunto la quale rende necessaria la publicità dei giudizî. Il dritto della publicità si fonda in questo, che scopo del giudizio si è il dritto, che come un universale all' intero publico si appartiene, ed anche i cittadini acquistino la persuasione, che la giustizia viene realmente eseguita.

Nel giudizio come applicazione della legge al caso particolare si distinguono due parti: la prima consiste nella conoscenza

della qualità del caso ne' suoi particolari, se vi sia un'offensiva azione, chi ne sia l'autore, e nel dritto penale ha luogo la riflessione come determinazione dell'azione secondo il suo carattere essenziale e criminoso: la seconda parte consiste nel rimenare il fatto alla legge, riparazione del dritto, il che s'intende per pena nel dritto penale. Le decisioni di questi due differenti momenti sono due distinte funzioni.

Nella costituzione de' giudizi romani erano distinte entrambe queste funzioni: il pretore dava la sua decisione ove la cosa fosse avvenuta in tale o tal' altro modo, ed affidava ad un giudice particolare le ricerche d' un tale avvenimento. Caratterizzare un' azione nella sua determinata criminosa qualità, se essa per esempio fosse un assassinio, o un' uccisione, è ciò nelle leggi inglesi abbandonato alle vedute o all'arbitrio degli accusatori, ed i giudici non possono darle alcun' altra determinazione, ove trovassero la prima inesatta.

CCXIV

Specialmente la guida dell' intero andamento delle ricerche e delle giuridiche azioni delle parti, e quindi la seconda parte del giudizio è un proprio ufficio dei giudici, per mezzo dei quali che sono gli organi della legge, il caso viene preparato alla possibilità di essere rimenato ad essa, e viene tratto fuori della sua empirica apparente qualità, ed elevato a conosciuto fatto, ad una universale qualificazione.

La prima parte, cioè la conoscenza del caso nei suoi particolari e nella sua qualificazione non contiene alcuna sentenza. Non è che una conoscenza quale si conviene a ciascuno bene educato uomo. Giacchè nella qualificazione dell'azione è necessario tener conto del subiettivo momento dell' intenzione e del progetto dell' autore, e la prova non riguarda astratti oggetti di ragione e d' intelligenza, ma solo particolarità, casualità, ed

obietti di sensibile percezione e di subiettiva certezza, sicchè non contiene alcuna obiettiva assoluta determinazione in se, perciò nella decisione la subiettiva persuasione e la certezza dell' animo n' è l' ultimo termine, come in rapporto alla prova la quale si fonda sulle asserzioni ed assicurazioni degli altri il giuramento, che è puramente subiettivo, n'è l'ultima conferma.

Sull' oggetto che è in considerazione è principal cosa di aver presente la natura della prova, da cui esso risulta, e di distinguerla dalla conoscenza e dalla prova di altra specie. Dimostrare una determinazione della ragione, qual'è l' idea istessa del dritto, cioè a dire, riconoscere la sua necessità, richiede ben'altro metodo, che la prova d'un geometrico principio. Di più in quest' ultima la figura è determinata dall' intelligenza, e conforme ad una legge è fatta astratta: ma in un empirico procedimento qual' è un fatto, è materia di conoscenza la data sensibile percezione, e la sensibile subiettiva certezza, e tutta l'attività consiste nel pronunziare ed assicurare su di esso, e nel concludere, e nell' estrarre da tali asserzioni, testimonianze e simili condizioni. L'obbiettiva verità la quale risulta da una tale materia, e da un metodo ad essa conforme, ed è al tutto esterna, ha ben'altro procedimento, che la verità d' un principio della ragione, la cui materia si presenta astrattamente all' intelligenza.

Che il riconoscere una tale empirica verità d'un avvenimento si riponga nel proprio giuridico carattere de' giudici, che faccia una propria qualità ed esclusivo dritto di questi, dimostrare tutto questo è qualche cosa d' importante nella dimanda fino a che punto venga abbandonato alle giuridiche corti la sentenza sul fatto e sulle quistioni di dritto.

Non v'ha ragione per approvare che i giudici dovessero arrestarsi solamente all' esistenza del fatto, mentre ciò è proprio anche d'una commune educazione e non speciale d'un giudizio; l'esistenza del fatto procede da empiriche circostanze, da testimonianze sull' azione e simili percezioni, ed anche da fatti a

cui l'uomo si attiene nell' azione, e che verisimilmente o inverisimilmente la costituiscono. Qui vuolsi raggiungere una certezza, che non è verità nel suo senso assoluto, non è qualche cosa di eterno, ma una tale certezza è subiettiva determinazione, la coscienza; e la dimanda si è, qual forma dovrà prendere una tale certezza nel giudizio. La pretensione del giuramento dalla parte del reo, il che si trova communemente nel dritto germanico acchiude la verità, che si fa giustizia al dritto della subiettiva coscienza: mentre quello che i giudici pronunziano non dee essere differente dalla coscienza del reo, e solo quando questo istesso ha confessato il delitto, nulla àvvi di estraneo contro lui nel giudizio. Ma qui si manifesta la difficoltà, che il reo potrebbe negare, e da ciò l'interesse della giustizia sarebbe pregiudicato. D' altronde ove si lasci predominare la subiettiva persuasione dei giudici, ha luogo una crudeltà, mentre l' uomo non è più trattato come libero. Il mezzo onde si faccia, che la colpa o l'innocenza risulti dall'anima istessa del reo è la corte dei giurati.

CCXV

Il dritto della coscienza delle parti nella pronunziazione della sentenza, la quale consiste nel rimenare il caso alla legge, viene in ciò conservato, mentre quella è già conosciuta, e pubblico è il suo processo. Ma in rapporto della decisione sul particolare subiettivo ed esterno tenore delle cose, di cui abbiam parlato di sopra, un tal dritto vien soddisfatto stante la confidenza alla subiettività del giudice. Una tale confidenza si fonda sull' eguaglianza delle parti fra loro, nella loro individuale condizione e simili cose.

Il dritto della coscienza, il momento della subiettiva libertà può essere considerato come l' essenziale punto di veduta nella dimanda della necessità della pubblicità delle azioni, e

della così detta corte dei giurati. Ad esso si riduce l'essenziale di tutto quanto è ritrovato di utile in tali istituzioni. Si può quistionare su questi o quei vantaggi e disvantaggi: ma tali considerazioni sono secondarie, e non decisive, e ricavate da altre e forse pure più alte sfere. Che le azioni di dritto potrebbero essere eseguite da semplici giuridiche corti bene e forse meglio e con altre istituzioni è possibile, ma qui non si tratta d'una tale possibilità, e fosse pure verisimiglianza o necessità: è sempre dall'altra parte il dritto della coscienza, che avanza in ciò le sue pretensioni, e non le trova soddisfatte. Quando la conoscenza del dritto con tutte le qualità che formano la sfera delle leggi, quando la procedura delle giuridiche azioni, e la possibilità di far valere il suo dritto è proprietà esclusiva d'una classe, e fosse ciò pure colla terminologia, la quale per coloro del cui dritto si tratta è un linguaggio al tutto estraneo, i membri della cittadina società, che fondano la loro sussistenza sulla loro attività, sono estranei non solo a tutto quello che forma il loro personale e proprio interesse, ma anche a quello che è per loro sostanziale e ragionevole, cioè il dritto, e quindi sono ritenuti in una certa tutela, ed anche servitù verso una tal classe. Quand'anche essi abbiano il dritto di stare in giudizio col corpo, coi propri piedi, ciò è poco quando essi non sono presenti collo spirito e colla loro conoscenza, ed il dritto, ch'essi intendono di conseguire rimane un esterno destino per loro.

CCXVI

La cittadina società si estende fino alle azioni di dritto: in queste l'idea procede fino ai particolari, ed alla partizione dell'interno coll'esterno, e poi ritorna all'idea di esse, all'unità dell'universale in se esistente e della subiettiva individualità: ma quella si avvera nei singoli casi, questa nell'espressione

del dritto astratto. La realizzazione d'una tale unità coll'espansione all'intero cerchio dei particolari forma la determinazione della polizia, e quindi in una più limitata, ma più concreta totalità quella della corporazione.

Nella cittadina società l'universale è una necessità: in rapporto dei bisogni solamente il dritto è come tale costituito. Ma un tal dritto, sfera puramente limitata, si rapporta solo alla protezione di quello che io posseggo: al dritto come tale il bene è qualche cosa di esterno. Un tal bene è nel sistema dei bisogni un'essenziale determinazione: l'universale ancora, il quale non è che il dritto, dee comprendere l'intera sfera dei particolari. La giustizia è qualche cosa di grande nella cittadina società: le buone leggi sono la causa della floridezza degli stati, e la libera proprietà è una fondamentale condizione di essi. Ma giacchè io sono dell'intutto intrecciato cogli altri particolari posso pretendere, che in tale connessione si facesse dritto al mio individuale bene: anche il mio bene, anche la mia individualità dovrà essere presa in considerazione, e ciò accade per mezzo della polizia e della corporazione.

Nel sistema dei bisogni la sussistenza ed il bene di ciascun individuo è una possibilità, la cui realtà dipende dal suo arbitrio, dalla sua naturale individualità, come dall'obiettivo sistema dei bisogni: per mezzo delle azioni di dritto vengono cancellate le violazioni fatte alla proprietà ed alla personalità. Il dritto realizzato nei particolari fa sì, che venga meno qualunque capriccio per uno o per un altro scopo, esso realizza l'imperturbata sicurezza della persona e della proprietà, e fa, che la sicurezza della sussistenza e del bene dell'individuo, che il bene individuale venisse come dritto eseguito e realizzato.

LA POLIZIA

CCXVII

L'assicurante publica forza, in quanto che la particolare volontà è il principio determinantesi per l'uno o per l'altro scopo rimane limitata, parte nella sfera dell'arbitrio, parte in un ordine esterno.

Oltre dei delitti, i quali vogliono essere impediti, o ridotti a giuridiche azioni dalla publica forza, oltre che l'arbitrio può essere malvagio, questo per tutto quanto riguarda le giuridiche azioni e l'uso della privata proprietà è in esterni rapporti con altri individui, come ancora colle publiche forme d'uno scopo universale. Per tali lati universali le private azioni hanno qualche cosa di arbitrario, che procede dal mio potere, e può produrre o aver prodotto del danno e dell'ingiustizia agli altri.

Ciò in vero non è che una possibilità di danno, ma che la cosa offenda o non offenda, non vuolsi abbandonare al caso: è questo il lato dell'ingiustizia, che forma la base della giustizia delle pene di polizia.

I rapporti dell'esterna esistenza si svolgono all'infinito: perciò non è possibile determinare tutto quanto debba ritenersi per innocente o nocivo, sospetto o non sospetto, sia da vietare o invigilare, o da esentare da divieti da preveggenze da sospetto da inchieste e da responsabilità: sono i costumi e lo spirito del governo, la condizione ed il pericolo del momento quelli che danno le più prossime determinazioni.

Qui non havvi determinate disposizioni a dare, nè assoluti limiti a porre. Tutto è personale: subentra la subiettiva opinione, e lo spirito del governo ed il pericolo del momento fanno

parte delle condizioni determinanti. Per un tal lato di dispotica e di capricciosa personalità la polizia addiviene qualche cosa di odioso. Essa con un' astuta riflessione può trarre ogni possibile nella sua sfera; mentre in ogni cosa si lascia veder sempre un rapporto, per cui essa può tornare nociva. Perciò la polizia può seguire la sua opera molto pedantescamente, e turbare la consueta vita degli individui. Per quanto tristo fosse un tale stato, non è possibile di qui tracciare un'obiettiva linea di limite.

Nell'indeterminata moltiplicità e limitazione dei giornalieri bisogni in rapporto alla produzione ed allo scambio dei mezzi che servono a soddisfarli, alla cui libera possibilità ciascuno si abbandona, havvi dei lati i quali sono d' un publico interesse, delle faccende, che riguardano tutti, dei mezzi e delle forme che potrebbero essere d'un publico uso. Tali negozi e cose universalmente utili dimandano l'ispezione e la cura d'una publica forza.

CCXVIII

I differenti interessi dei produttori e consumatori possono venire in collisione gli uni cogli altri; e quand' anche una giusta proporzione venga stabilita nell'intero è necessario per le loro eguaglianze una regola, che si faccia loro predominante con coscienza. Un tal dritto (come per esempio la tassa degli articoli i quali servono ai più communi bisogni della vita) si ripone in ciò, che una publica disposizione sulle mercanzie, le quali sieno d'un'universale uso giornaliero, non è imposta all'individuo come tale, ma a lui come universale e publica persona, il cui dritto non può essere defraudato; e perciò la ricerca delle mercanzie come publico negozio dee essere curata da una publica forza. Specialmente la dipendenza dei grandi rami dell'industria di straniere condizioni, e di lontane combinazioni, cui non è

dato di mettere in non cale, rende indispensabile una publica ispezione e guida.

Alla libertà del guadagno e del commercio nella cittadina società si contrappone la publica preveggenza, e la determinazione del lavoro di tutti sotto una forma universale, al pari che nell'antico lavoro delle piramidi e delle altre immense egiziache ed asiatiche opere, le quali erano erette a publico scopo senza il concorso del lavoro dell'individuo, e senza il consenso del suo arbitrio e del suo interesse individuale. Un tale interesse richiama la libertà verso un più alto regolamento, e per quanto più ciecamente tende l'uomo di avvilupparsi in uno scopo individuale, più torna necessario ritirarlo verso un universale per scemare e mitigare i pericolosi movimenti, e la durata delle discordie a cui sogliono portare le collisioni nella via d'una cieca necessità.

L'ispezione e la preveggenza della polizia ha lo scopo di coordinare l'individuo con un possibile universale, al cui conseguimento tendono i fini particolari. Essa dee prendere a sua cura l'illuminazione delle strade, la costruzione dei ponti, la tassa dei bisogni giornalieri, come ancora dee curare per la sanità. Qui havvi due opinioni predominanti: l'una afferma, che alla polizia si appartenga l'ispezione sopra tutto, l'altra che la polizia non abbia nulla a determinare, mentre ciascuno saprà regolarsi secondo il bisogno dell' altro. L'individuo dee certamente avere il dritto di guadagnarsi il pane nell'una o nell'altra maniera; ma dall'altra parte ha anche il publico il dritto di richiedere, ch'egli provegga al necessario in un modo convenevole. Entrambe le parti sono da contentare; e la libertà del guadagno non dee essere di tal sorte, che il publico bene corra pericoli.

CCXIX

Quando la possibilità di partecipare alla publica proprietà esiste per gl' individui, e viene assicurata dalla publica forza, fosse pura imperfetta una tale assicurazione, rimane quella sempre dalla parte subiettiva soggetta al capriccio, tanto più ch'essa presuppone condizioni di capacità di sanità di capitali e d'altro.

Di più è la famiglia quell'intimo sostanziale, che dee curare per un tale particolare lato dell'individuo, si per rapporto ai mezzi e capacità per giovarsi della publica proprietà, sì alla sua cura e sussistenza nel caso d'incapacità. La cittadina società distrae l'individuo da un tale legame, rende estranei l'uno all'altro i membri di essa, li riconosce come persone indipendenti, sostituisce in luogo dell'esterna inorganica natura e del patrio terreno donde l'individuo ricavava la sua sussistenza, il suo, e sottopone l'esistenza dell'istessa intera famiglia alla sua dipendenza ed arbitrio. Cosi addiviene l'individuo figlio della cittadina società, che ha in lui delle pretensioni, come egli ha in essa i suoi dritti.

La famiglia ha certamente da curare per il pane degl' individui: ma essa è nella cittadina società qualche cosa di subordinato, e ne pone solo la base: nè più conserva una tanto estesa realtà. La cittadina società è l' immensa forza, che comprende in se l'uomo, da lui dimanda, che per essa fatichi, esistesse, e tutto facesse per mezzo di essa. Come l'uomo è membro della cittadina società, cosi egli ha protezione e dritti in essa, come l'aveva nella famiglia; la cittadina società dee difendere l'individuo, proteggere i suoi dritti, come ancora questi dee riconoscere i dritti di quella.

CCXIX

Essa ha in tale carattere di universale famiglia il dovere ed il dritto di aver cura ed influenza contro l'arbitrio ed il capriccio dei genitori sull'educazione, in quanto questa si rapporta alla capacità di divenire cittàdino, ed in ispecie quando questa non si esegue dai genitori, ma dagli altri, e quando dei progetti universali possono essere fatti ed eseguiti.

È quì molto difficile porre dei limiti fra i dritti dei genitori e della società. I genitori opinano communemente di avere piena libertà sull'educazione, e di poter fare tutto quello che loro meglio piace; essi si oppongono ad ogni publica educazione; e gridano contro maestro e metodi, come coloro che sono contro il loro arbitrio. Ciò non ostante ha la società il dritto di fare, che i figli fossero inviati alle scuole. Le contese che esistono in Francia fra la pretensione della libera istruzione, cioè dell'arbitrio dei genitori, e la cura dello stato si appartengono ad una tale sfera.

In egual modo ha essa il dovere di vigilare sopra coloro, i quali colla loro prodigalità annullerebbero la sicurezza della sussistenza loro e della famiglia, ed in vece loro prendere essa a governare l' interesse della famiglia come il suo proprio.

Era legge in Atene, che ciascun cittadino era tenuto a render conto, d'onde egli ritraeva i mezzi di vivere, ora si pensa, che ciò non importi ad alcuno. Certamente è ciascun' individuo da una parte abbandonato a se stesso, dall' altra è membro della cittadina società, e come ogni uomo ha dritto di pretendere da essa la sua sussistenza, dee anche questa proteggere lui contro lui stesso. Non si tratta solamente di quello che l' individuo faccia, ma havvi un più importante motivo, e questo si è, che non si formi alcuna plebe. Giacchè la società dee provvedere al nu-

drimento degl'individui, ha anche il dritto d'incitarli, perch'essi curassero della loro sussistenza.

CCXX

Ma al pari dell' arbitrio possono anche fortuite fisiche condizioni e dipendenti da esterni rapporti spingere gl' individui alla povertà, stato, che lascia loro tutti i bisogni della società, toglie loro i naturali mezzi di guadagno, li distrae da' legami di famiglia, e cagiona la perdita di tutti i vantaggi della società, della possibilità dei guadagni, d' un' universale capacità ed educazione anche delle azioni di dritto, delle cure di sanità, e sovente della confidenza della religione. La publica forza prende il posto della famiglia per i poveri sì in rapporto del loro immediato bisogno, che del sentimento di avversione per la fatica, della malvagità del cuore, e degli altri vizî, che risultano da tali condizioni e dal sentimento della loro ingiustizia.

Il subiettivo della povertà, ed in generale il bisogno di ogni specie, che già si rattrova nella sfera naturale di ciascun' individuo dimanda ancora un subiettivo soccorso in rapporto delle speciali condizioni, come dell' animo e dell' amore. È questa l'occasione in cui generalmente la moralità trova molto da fare. Ma giacchè tali soccorsi in loro stessi e nella loro influenza dipendono al tutto dal caso, dee cooperarsi la società per trovare e formolare un universale dei bisogni e dei loro soccorsi, onde rendere non necessarî gli aiuti individuali.

L' arbitrario delle elemosine e delle istituzioni viene supplito dai pubblici stabilimenti per i poveri, dalle case per gl'infermi, dall' illuminazione delle strade. Resta ancor troppo da fare alla pietà privata; ed è una falsa opinione quella la quale vuole abbandonare solo all' individuale arbitrio ed al capriccio del sentimento e della conoscenza tali soccorsi ai bisogni, e crede che si violi e si offenda l' individualità con pubbliche ordinanze e

comandamenti. Al contrario il pubblico stato è da ritenersi per tanto più perfetto, per quanto meno è affidato all'arbitrio ed all' individuale opinione per tutto quello che dee essere coordinato sotto una forma pubblica.

CCXXII

Quando la società si trova in una libera realtà, essa si avanza internamente in popolazione ed industria. Coll' elevare all' universale la connessione degli uomini per mezzo de' loro bisogni, e dei modi, onde preparare e procacciare i mezzi si accumulano le ricchezze, e si accresce il guadagno, mentre dall' altra parte meglio si comparte e si limita il particolare lavoro, e la dipendenza ed il bisogno della classe legata ad un tale lavoro, e si accresce la capacità del sentimento e del godimento d' una più larga libertà, ed in particolare degli spirituali vantaggi della società.

Il subordinare una grande moltitudine alla regola d'una certa maniera di sussistenza dà occasione all'origine della plebe, classe che perduto ogni sentimento di dritto, di rettitudine e di onore, non cerca vivere colla propria attività e lavoro, ed è causa che sproporzionate ricchezze si accolgano nelle mani dei pochi.

La più abietta maniera di esistenza quella cioè della plebe si forma per se stessa: ma questa è differente presso i differenti popoli. In Inghilterra anche il più povero crede di avere il suo dritto; ma di ciò non si appagano i poveri delle altre contrade. Non è la povertà quella che costituisce la plebe: questa viene determinata da un proprio sentimento, dall'interno astio contro i ricchi, la società ed il governo. Di più s'aggiunge che l'uomo il quale vive a caso diviene leggiero e nemico della fatica, come per esempio i lazzaroni di Napoli. Havvi ancora nella plebe il male, ch' essa non sente l' onore di procacciarsi la sussistenza col lavoro, e la pretende come un suo dritto; ma contro natu-

ra non vi ha dritto : nello stato di società il bisogno prende la forma dell' ingiustizia, che vien fatta a questa o a quella classe. L'importante dimanda del come si potesse sopperire alla povertà, è tale ch' essa agita ed angustia le moderne società.

Ove s' imponga alla classe dei ricchi il peso diretto, o esistessero nella publica proprietà (cioè a dire negli ospedali, nei publici stabilimenti, o nei chiostri) dei mezzi diretti, onde ritenere la moltitudine che tende al pauperismo nella sua ordinaria maniera di vivere, con ciò sarebbe assicurata la sussistenza ai bisognosi senza essere procacciata dal lavoro, il che sarebbe contro il principio della società ed il sentimento dell' indipendenza e dell' onore individuale: o dove fosse essa acquistata col lavoro la quantità delle produzioni sarebbe con ciò aumentato, e vi sarebbe un superfluo di prodotti senza il numero dei corrispondenti consumatori: nell' uno e nell' altro caso grande si è il danno. Da ciò si manifesta, che la società non è abbastanza ricca da prevenire col superfluo delle ricchezze l' aumento del pauperismo e la formazione della plebe.

Tali fenomeni lasciansi studiare in grande negli esempi dell' Inghilterra, dove veggonsi le conseguenze, che hanno apportato le tasse per i poveri, gl' immensi publici stabilimenti, l' illimitate speciali beneficenze, e sopratutto l' annullamento delle corporazioni. A prevenire il pauperismo, la perdita del decoro e dell' onore, subiettiva base della società, e l' ozio e la dissipazione commune causa dell' origine della plebe, si è provato specialmente in Iscozia, che il mezzo il più diretto si è di abbandonare i poveri al loro destino raccomandandoli alle pubbliche elemosine.

Per mezzo d' una tale dialettica giunge la società a rigettarli da se, perch' essi cercassero i mezzi presso altri popoli, i quali abbondano di mezzi o mancano in generale di occupazione.

CCXXII

Come la terra ed il suolo è condizione della vita famigliare, tale è per l'industria il mare naturale elemento, che forma la sua vita esterna: da ciò ch'esso espone l'uomo al pericolo, lo eleva al di sopra del guadagno istesso, e cambia la sua condizione stazionaria sulle zolle, la sfera limitata della cittadina società, in godimenti e desideri annessi coi pericoli e colla rovina del fluido elemento. Un tale grande mezzo di legami avvicina terre lontane, stabilisce fra loro un giuridico rapporto di contratto, forma il più grande svolgimento di essè, ed è l'espressione istorica del commercio.

Che i fiumi non sieno naturali limiti, mentre come tali si è voluto considerarli ai tempi presenti, ma che essi come il mare avvicinano gli uomini, che non sia una retta opinione quella di Orazio quando dice,

. . . . . . Deus abscidit
Prudens Oceano dissociabili
Terras . . . . . .

lo addimostrano non solo le vasche dei fiumi, le quali sono state abitate da una stirpe o da un popolo, ma anche i passati rapporti della Grecia, della Ionia, della magna Grecia, della Bretagna, della Danimarca e Norvegia, della Svezia, della Fillandia e Livadia, e specialmente ciò s'addimostra dalla poca rassomiglianza degli abitatori delle coste con quelli delle interne terre. Quale potente mezzo di civiltà si riponga nella prossimità del mare si rileva dal paragone dei rapporti delle nazioni, appresso le quali fiorirono le arti marittime con quelle a cui fu negata la navigazione; come gli Egizi e gl' Indiani furono in loro stessi avviluppati, e sprofondati nei più terribili e vergognosi pregiu-

dizi, e come grandi ed irrequiete sono quelle nazioni le quali si spingono nell' alto mare.

CCXXIII

Un tale ampio elemento di congiunzione presenta ancora il mezzo di colonizzazione, a cui la civile società è spinta, e con cui essa alle volte manda parte della sua popolazione per stabilire un novello principio di famiglia, ed altre volte s' apre il campo a nuovi bisogni ed occupazioni.

La società sente il bisogno di formare delle colonie. Essa è in particolare obligata, quante volte coll' incremento della popolazione sorge una moltitudine, la quale non può acquistare col suo lavoro i mezzi onde soddisfare ai suoi bisogni, e quando il prodotto va al di là del necessario al consumo. La sporadica colonizzazione ha luogo in particolare in Germania. I componenti la colonia si dirigono verso l'America o la Russia, rimangono disgiunti dalla loro patria, e non apportano in tal modo ad essa alcun vantaggio. La seconda e ben differente dalla prima colonizzazione è la sistematica. Essa è eseguita per mezzo dello stato con tutta la coscienza e l'ordine d' una convenevole esecuzione. Una tale specie di colonizzazione era più moltiplice ed usata dai popoli della Grecia, presso i quali il faticoso travaglio non era cosa del cittadino, la cui attività era più tosto rivolta alle publiche faccende. Quando la popolazione era cresciuta in modo, che manifestavasi il bisogno di provvedere ad essa, era allora la gioventù inviata in terre estranee, le quali alle volte erano scelte, altre volte abbandonate alla ventura ed al destino. Ai tempi presenti non si è voluto accordare alle colonie quei dritti, che competevano agli abitatori della madre terra, e sono sorte delle guerre e delle emancipazioni da un tale stato come la storia delle Inglesi e delle Spagnuole colonie addimostra. L' emancipazione delle colonie è il più grande van-

taggio per la terra madre, come quella dei servi è il più grande vantaggio per i padroni.

La preveggenza della polizia realizza e conserva l'universale nei particolari delle società, come un'ordine esterno e come una forza che serve alla protezione ed alla sicurezza della moltiplicità dei fini ed interessi particolari, i quali trovano la loro esistenza in quest'universale, come essa ancora prende a sua cura gl'interessi, che riguardano la società. Quando senza mancare all'individualità si prende a scopo ed oggetto della volontà ed attività un tale universale, si dà occasione a qualche cosa di morale e di permanente nella società, e si determina la corporazione.

LA CORPORAZIONE

CCXXV

La classe degli agricoltori rattrova nella proprietà della famiglia e nella sua vita naturale la sostanza d'onde essa vive; la classe per così dire universale secondo la sua determinazione ha l'universale istesso a scopo ed a base della sua attività. Il mezzo fra questi è la classe di quelli che sono dediti al guadagno e diretti al particolare, ad essa è proprio la corporazione.

La materia del lavoro della cittadina società si divide secondo la sua particolare natura in differenti parti. Danno queste occasioni a differenti corporazioni, a cui appartengono i diversi cittadini giusta la loro capacità, i quali mentre eseguono qualche cosa di universale non si estendono al di là della sfera del loro particolare guadagno ed interesse.

CCXXVI

Secondo una tale determinazione la corporazione sotto l'ispezione della pubblica forza ha il dritto di curare per i suoi proprì ed interni interessi, di accogliere gl'individui secondo la obbiettiva qualità delle loro capacità e rettitudine in un numero determinato dall'universale connessione, tenere quelli che le appartengono lontani dai particolari capricci, aver cura dell'educazione delle loro capacità, e prendere per rapporto ad essi il posto d'una seconda famiglia, posto che rimane indeterminato stante la diversità degli individui e dei loro particolari bisogni.

L'uomo dato al guadagno si differisce dall'uomo che vive alla giornata, come da colui, il quale è dedito a singoli fortuiti servigi. Quello, sia maestro, o chiunque si voglia essere, è membro della compagnia non per un singolo fortuito guadagno, ma per l'intera sfera, e per l'universale della sua particolare sussistenza. I privilegì, come dritti d'una parte della società formata a corporazione, e veri privilegì giusta la loro etimologia si differiscono gli uni dagli altri in ciò, che gli ultimi sono arbitrarie eccezioni ad una legge universale, mentre quelli sono determinazioni poste legalmente, e che risultano dalla natura particolare d'un essenziale elemento della società.

CCXXVII

Nella corporazione ha la famiglia non solamente la sua ferma base, come per mezzo delle sue capacità la stabile sicurezza della sua sussistenza e della sua proprietà, ma l'una e l'altra cosa è riconosciuta, sicchè il membro della corporazione non ha la necessità di provare per altri segni la sua capacità, e dare a divedere, ch'egli è atto a qualche cosa. È egualmente rico-

nosciuto ch' egli appartiene ad un intero, che anzi fa parte dell' universale società, ch' egli prende dell' interesse e della cura per il disinteressato scopo di questo universale: acquista egli in tal modo un' onorevole condizione.

L' istituzione della corporazione per tutto quanto riguarda la sicurezza della proprietà, l' esecuzione dell' agricoltura e della privata proprietà appartiene ad un' altra sfera. Se sono da elevarsi delle querele sul lusso e sulla dissipazione delle classi che sono dedite al guadagno, dal che dipende l'origine della plebe, non vi fosse per altre ragioni (come per esempio il lavoro che diviene sempre più meccanico) non è per altro da trasandare il punto morale. Senza far parte d'una autorizzata corporazione (e solo quando è autorizzata esiste una communità come corporazione) l'individuo è senza uno stato onorevole, e ridotto dal suo isolamento alla parte egoistica del guadagno. Egli cercherà di essere riconosciuto per mezzo delle sue esterne dimostrazioni del suo successo nel guadagno, dimostrazioni le quali sono illimitate, mentre egli non ha un vero e proprio stato, giacchè solo l'universale esiste per la società, e nella corporazione il soccorso, che il pauperismo riceve, cessa di essere fortuito come ancora pon fine in qualche modo ad una umiliante ingiustizia, all' alterigia ed all' invidia che può aver luogo contro il possessore delle ricchezze: qui la rettitudine viene riconosciuta ed onorata.

Nella corporazione havvi solo la limitazione al così detto dritto naturale di esercitare le sue capacità, e di guadagnare quello che havvi a guadagnare, mentre esso viene coordinato a ragione, e libero d'ogni casualità e pericolo per se e per gli altri viene riconosciuto, assicurato ed elevato ad una sentita attività per uno scopo universale.

CCXXVIII

La corporazione segue alla famiglia, e costituisce nella società la base morale dello stato: la prima contiene i momenti della subiettiva individualità, e dell'obiettivo universale in una sostanziale unità; e la seconda congiunge in una forma interna i momenti i quali si dividono nella società in una riflessa individualità di bisogni e di godimenti ed in un astratto giuridico universale; sicchè per un tale legame il particolare bene addiviene dritto, e viene come tale realizzato.

La santità del matrimonio, e l'onore nella corporazione sono i due momenti, a cui si estende l'organizzazione dello stato. Quando ai tempi presenti si sono annullate le corporazioni, ciò vuol dire, che l'individuo dee provvedere da se a se stesso. Quand'anche ciò si voglia accordare, è d'uopo dall'altra parte osservare, che la corporazione non cambia il bisogno dell'individuo di procacciarsi un proprio guadagno. Ai tempi presenti i cittadini hanno solo una limitata parte alle pubbliche faccende dello stato, mentre oltre del suo scopo privato è forza mantenere nell'uomo una publica attività. Un tale universale, che non sempre gli è dato di raggiungere nei moderni stati, egli rattrova nella corporazione. Noi vedemmo per lo avanti, che gl'individui provvedendo a se stessi nella società, operano anche per gli altri. Ma una tale cieca necessità non è sufficiente: essa si cambia in coscienziosa e pensante moralità nella corporazione. In vero a questo dee cooperarsi lo stato: altrimenti la corporazione si arresta nel suo progresso e cade nel vile. In se stessa la corporazione non è alcuna limitata classe: che anzi essa nobilita ed eleva l'individuale guadagno in una sfera, in cui esso acquista forza ed onore.

CCXXIX

Lo scopo della corporazione che è limitato e finito, fatto identico coll' esterno esistente ordine di polizia ha la sua verità nello scopo universale e nell' assoluta realtà di esso: con ciò la sfera della cittadina società si confonde con quella dello stato.

Città e terra, quella sede della cittadina società, e della particolare riflessione che ritorna in se stessa, questa d'una naturale vita morale, in cui gl'individui protraggono la loro esistenza in rapporto colle altre giuridiche persone, costituiscono la famiglia ed i due momenti ancora ideali, da cui risulta lo stato come da sua vera base. In questo svolgimento dell' immediata moralità, nel passaggio della cittadina società allo stato, questo si mostra come vera base di quello, mentre nello svolgimento dell' idea scientifica lo stato si presenta come risultato. Perciò nella realtà lo stato è in generale il primo, nel cui interno la famiglia in prima si converte in cittadina società, e non è che l'idea istessa dello stato, che si dirama in questi due momenti. Nello svolgimento della cittadina società la morale sostanza prende la sua forma infinita, la quale contiene in se i due momenti 1° dell' infinita coscienza in se stessa esistente e riflessa, 2° e dell' universale, che si manifesta nell' educazione, nella forma del pensiero nella sua pensata volontà, addiviene lo spirito delle leggi e delle istituzioni, e come un tutto organico addiviene obiettivo e reale.

LO STATO

CCXXX

Lo stato è la realtà della morale idea, è lo spirito morale, che si manifesta ed appalesa come sostanziale volontà, che pensa e conosce se stessa, ed esegue tutto quanto conosce. Esso ha la sua immediata esistenza nei costumi nella coscienza e nell' attività dell'individuo, come questi per mezzo del sentimento, dello scopo che è prodotto della sua attività rattrova in quello la sua essenziale libertà.

I Penati sono gl' interni dei, lo spirito del Popolo (Atene) la divinità se stessa conoscente e volente: la pietà è il sentimento e la moralità che si svolge in esso; la politica virtù è la volontà d' un pensato scopo in se e per se esistente.

Lo stato come realtà della sostanziale volontà, che ha luogo nella particolare coscienza elevata all' universale, è il ragionevole in se e per se. Una tale sostanziale unità è assoluto immutabile scopo, in cui la libertà si eleva nel suo più alto dritto, come ancora un tale scopo ha il suo gran dritto verso gl' individui, di cui è primo dovere l' esser cittadini dello stato.

Quando lo stato viene scambiato colla cittadina società, e si fa destinazione di esso l' assicurare ed il proteggere la proprietà e la personale libertà, ne segue, che si pone come ultimo scopo dello stato l' interesse degl'individui, che son ad esso congiunti, e che sia nell' arbitrio essere membri dello stato. Ma questo è in ben' altro rapporto cogl' individui, mentr' esso è spirito obiettivo, e l' individuo ha obiettività moralità e verità solo in quanto è membro dello stato. Una tale connessione forma la vera determinazione ed il vero scopo dell'uomo, mentre destina-

zione di questo si è il menare una pubblica vita: come ancora ogni suo più vasto contentamento, ogni attività, e sua maniera di vivere ha un tale essenziale ed universale a suo punto di partenza e risultato.

La ragione considerata astrattamente consiste in generale nella compenetrante unità dell'universale col particolare: ma nel suo senso concreto essa consiste nell'unità dell'obiettiva libertà cioè a dire dell'universale sostanziale volontà, e della subiettiva libertà come volontà individuale e diretta ai suoi fini particolari, e perciò essa consiste nell'operare conformemente al pensiero e ad universali leggi e principî. Questa idea è l'essere eterno e necessario dello spirito. Ma quale sia o sia stata l'origine storica dello stato in generale, o di ciascuno stato particolare, del suo dritto e determinazione, se esso avesse cominciato con rapporti patriarcali, colla confidenza o col timore, o per corporazione, e come avesse formato e consolidato quello su cui tali dritti si fondan nella coscienza come divino e positivo dritto, come contratto e consuetudine, tutto ciò non riguarda punto l'idea dello stato, mentre un'istorica cosa è al tutto un'apparenza per rapporto ad una scientifica conoscenza, di cui quì cade il discorso: quante volte si cercano le basi dell'autorità d'un stato reale, queste vogliónsi ricavare dalle forme del dritto in esso esistente. Un filosofico trattato ha solo ad intrattenersi coll'intimo delle cose, coll'idea pensata. Rousseau ha avuto il merito di aver posto come principio dello stato il volere, il quale non solo nella forma (come la sociabilità, e l'autorità divina) ma anche nella sua essenza, è pensiero ed è il pensare istesso. Solo in quanto ch'egli ha inteso la volontà nella determinata forma d'individuale volontà (come in prosieguo anche Fichte) e la commune volontà non come il ragionevole in se e per se, ma solamente come un insieme che risulta dalle individuali volontà, perciò la connessione degl'individui in uno stato è secondo lui un contratto, che ha a sua base l'arbitrio, l'opinio-

ne, ed il capriccioso espresso consenso: da ciò procedono le conseguenze, le quali sono puramente intellettuali, ad annullare tutto quanto havvi di divino nello stato, e l' assoluta verità e maestà di esso. Addivenute predominanti tali astrazioni hanno presentato lo straordinario esempio e non più visto, dacchè si ha notizia del genere umano, di annullare l'esistenza d'un grande stato reale, di volerlo ricominciare fin dalle fondamenta dandogli per base un preteso ragionevole: dall'altra parte mentre esse sono pure astrazioni hanno esperimentato il tentativo de'più terribili ed esterni avvenimenti. Contro il principio dell'individuale volontà è da ricordare, come idea fondamentale, che l'obbiettiva volontà è quella che è ragionevole nella sua propria idea, sia che ciò venga conosciuto dagl' individui e voluto dal loro capriccio, o nol fosse: che il contrapposto, cioè il subiettivo della libertà, cioè la conoscenza e volontà, che si contengono in quel principio, sono solamente un parziale momento della volontà ragionevole, che questa è tale solamente quand'essa esiste in se e per se. L'altra opinione che s'oppone al pensiero, il quale considera lo stato come in se ragionevole, è quella la quale ritiene l'esterna apparenza, la forza e la ricchezza non come momenti d'un istorico svolgimento, ma come sostanza dello stato. Qui è egualmente la particolarità degl' individui che costituisce il principio della conoscenza di esso, e non il pensiero di questi, ma al contrario sono l' empiriche particolarità dietro le loro fortuite qualità, forza, debolezza, ricchezza e povertà. Un tale capriccio di porre da banda l' infinito ed il necessario dello stato, ed il pensiero della sua intima natura non si è mai manifestato così evidente che nella restaurazione della scienza del dritto del signor Haller: ho detto evidente, mentre in tutte le ricerche di comprendere l' essenza dello stato, quand' anche i principî fossero parziali e superficiali l' istessa intenzione di pensare lo stato è causa di pensieri e di universali determinazioni, mentre qui con coscienza si è posto in non cale

l'essenza dello stato e la forma del pensiero, e si parla contro l'una e contro l'altra con un impeto appassionato. Come il signor Haller assicura, la sua ristaurazione ripete una parte della diffusa influenza dei suoi principî da questo, ch'egli in essa si è cercato tener lontano dalla moltiplicità dei pensieri, facendo scaturire l'intero da un sol punto, mentre in tal modo si evita ogni confusione e disordine, che indebolisce l'espressione dell'opinione, ed ha luogo quante volte a lato dell'arbitrio si fa menzione del sostanziale, a lato del puramente empirico ed esterno, dell'universale e ragionevole, e quando nella sfera di tutto quanto è difettoso e perituro viene ricordato l'alto ed infinito.

Una tale opinione è del pari conseguente, mentre in luogo del sostanziale si ritiene come essenza dello stato la sfera dell'arbitrario; ed in vero la sua conseguenza nel suo procedimento consiste nella più perfetta irreflessiva inconseguenza, che procede sempre più innanzi senza volgersi indietro, ed essa armonizza anche col contrario di quello che si trova di aver giustificato.

Lo stato in se e per se è l'intero morale, la realtà della libertà, mentre è assoluto scopo della ragione che la libertà sia reale. Lo stato è lo spirito, che penetra nel mondo, ed in questo con coscienza si realizza: esso si realizza ancora nella natura, ma tutt'altro da se stesso, come spirito dormiente. Solo in quanto esiste nella coscienza, solo in quanto si conosce come obietto esistente è esso stato. Quando si parla di libertà non si dee l'uomo arrestare all'individualità, all'individuali coscienze, ma all'essenza istessa della coscienza, mentre sia che l'uomo la conosca o non la conosca, una tale essenza si realizza come forza indipendente, di cui gl'individui non sono che singoli momenti. Lo stato non è che lo svolgimento di Dio nel mondo, la sua base è la potenza della ragione, che si realizza come volontà. Nell'idea dello stato non si vuole aver presenti particolari stati, non particolari istituzioni, ma si dee considerare l'i-

dea, questa reale divinità in se stessa. Ciascuno stato, e si ritenga pure per cattivo secondo i principî che si hanno, si riconosca in esso tale o tal' altro difetto, ha sempre e specialmente quando si appartiene a quei civili de' nostri tempi, gli essenziali momenti della sua esistenza in se. Giacchè è più agevole cosa il trovare il difettoso, che il comprendere l'affermativo si cade facilmente nell' errore di scambiare singole parti per l' intero organismo dello stato. Lo stato non è opera di arte: esso sta nel mondo anche nella sfera dell' arbitrio, del caso e dell'errore: un male operare può anche sfigurarlo in diverse parti. Ma l'uomo il più deforme, il malvagio, l' infermo, lo storpio è sempre un uomo vivente: l' affermativo, la vita esiste ad onta del difetto, e di questo affermativo abbiamo quì ad intrattenerci.

CCXXXI

L' idea dello stato ha

A. immediata realtà ed è individuale stato, organismo che si rapporta a se stesso, costituzione o interno dritto dello stato.

B. posto esso in rapporto con altri stati forma il dritto esterno di questi.

C. è esso universale idea come specie ed assoluta potenza di rincontro agli stati individuali, è allora lo spirito, che dà a se stesso realtà nel processo della storia del mondo.

Lo stato nella sua realtà è essenzialmente individuale, ed in prosieguo anche particolare. L' individuale è da distinguersi dal particolare, mentre quello è momento dell' idea dello stato, ed il particolare appartiene solo all' istoria. Gli stati come tali sono indipendenti gli uni dagli altri, ed il rapporto fra essi può solamente essere qualche cosa di esterno, sicchè torna necessario un terzo legame: un tale è lo spirito, che da a se stesso realtà nella storia del mondo, e si rende arbitro assoluto al di sopra di essi. Possono in vero più stati alleati formare un giudizio al disopra degli altri, possono aver luogo dei legami, come per

esempio la santa alleanza, la pace eterna, ma questi sono solo relativi e limitati. Il solo assoluto giudice il quale si renda predominante al particolare è lo spirito in se e per se esistente, che si manifesta come universale e come operante nell' istoria del mondo.

L' INTERNO DRITTO DELLO STATO

CCXXXII

Lo stato è la realtà della concreta libertà; la concreta libertà consiste in questo, che la personale individualità ed i suoi particolari interessi abbiano il loro pieno svolgimento e riconoscimento del loro dritto, mentre essi parte da per loro stessi cooperano al pubblico interesse, parte con volontà e conoscenza lo riconoscano come loro sostanziale spirito, e sieno attivi per esso come per un proprio scopo, sicchè nè valga nè sia adempiuto l'universale senza il particolare interesse, conoscenza, e volere, nè gl'individui per rapporto a quest' ultimo vivano come puramente private persone, ma ch'essi vogliano l'universale, ed abbiano in questo scopo una coscienziosa realtà. Il principio dei moderni stati ha questa immensa forza e profondità, di lasciare svolgere il principio della subiettività fino agli estremi della personale individualità, e nell' istesso tempo di chiamarla ad una sostanziale unità, conservando questa in quella.

L' idea dello stato ne' tempi moderni ha la propria qualità, ch' esso è la realizzazione della libertà non secondo il subiettivo arbitrio, ma secondo l' idea della volontà, cioè secondo la sua parte universale e divina. Gli stati imperfetti sono quelli, in cui l' idea di essi non ancora si è svolta, e dove le particolari de-

terminazioni di essi non si sono elevate ad una libera indipendenza. Negli stati della classica antichità si rattrova certamente l' universale, ma il particolare non era ancora svolto e libero, e quindi non riflesso nell' universale scopo dell'intero. L'essenza del nuovo stato si è, che l' universale coesiste colla piena libertà dei particolari, e col loro ben'essere, che l' interesse delle famiglie e della cittadina società si eleva a stato, in modo che l' universale scopo non può procedere senza la propria conoscenza e volontà dei particolari, il cui dritto deve esistere. L'universale deve essere ancora adempiuto, ma la subiettività vuol' essere dall' altra parte compiutamente animata e svolta. Solo in quanto i due elementi coesistono nella loro forza, vuolsi ritenere lo stato come bene organizzato e potente.

CCXXXIII

Verso la sfera del dritto privato e del privato bene, della famiglia e della cittadina società lo stato si manifesta da una parte come un'esterna necessità ed una più alta potenza, alla cui natura le loro leggi come i loro interessi sono subordinati, e perciò dipendenti; ma dall'altra parte forma esso il loro immanente scopo, ed ha la sua forza nell' unità dell' universale e del particolare interesse degl' individui, sicchè questi abbiano dei doveri verso di esso, come dei dritti.

Abbiamo di sopra osservato, come Montesquieu più che ogni altro nella sua rinomata opera, lo Spirito delle Leggi, abbia compreso e cercato di applicare al particolare il pensiero della dipendenza delle giuridiche singole leggi dal determinato carattere dello stato, ed abbia avuta la filosofica idea di considerare la parte solo nel suo rapporto col tutto. Giacchè il dovere è il rapporto verso qualche cosa per me sostanziale, ed in se e per se universale, il dritto al contrario è l' esistenza in generale di questa sostanza, e costituisce il lato della sua particola-

rità e della mia particolare libertà, perciò essi sembrano considerati entrambi astrattamente divisi in parte differenti o in differenti persone. Lo stato come morale, come identificazione del sostanziale e del particolare contiene, che la mia obligazione verso il sostanziale vada congiunta egualmente coll' esistenza della mia particolare libertà, cioè a dire, che in esso si rattrovino in un medesimo rapporto il dritto ed il dovere. Giacchè nello stato i differenti momenti raggiungono una forma e realtà propria, e da ciò si rileva di nuovo la differenza fra dritto e dovere, essi sono astrattamente considerati identici, ma diversi nel loro tenore.

Nel privato dritto e moralità manca la reale necessità del rapporto; ed è perciò esistente solo l' astratta uguaglianza del tenore: ciocchè in questa sfera è dritto per l' uno dee esserlo anche per l' altro, e ciocchè è dovere per l' uno, è tale anche per un' altro. Questa assoluta identità del dovere, e del dritto trova solamente luogo nella somigliante identità del tenore, nella determinazione, che un tale tenore sia universale, sia il principio del dovere e del dritto, cioè la pensante libertà dell'uomo. Gli schiavi non hanno perciò alcun dovere, mentr' essi non hanno alcun dritto, ed il contrario: (qui non si tratta dei doveri religiosi), ma nel concreto, nello svolgimento dell' idea si differiscono i suoi momenti, e la sua determinazione prende un differente tenore: nella famiglia il figlio non ha dritti della medesima qualità, com' egli ha doveri verso il padre, ed il cittadino non ha diritti al pari che doveri verso il principe ed il governo. L' astratta parte del dovere si arresta a considerare ed a condannare il particolare interesse come qualche cosa di non essenziale e d' indegno. La concreta considerazione, l' idea mostra il momento dell' individualità come anche essenziale, e perciò il suo contentamento come necessario. L' individuo dee nell' adempimento de' suoi doveri trovare in qualche modo anche il suo proprio interesse, la sua soddisfazione e vantaggio, ed a lui toccare

un dritto nel suo rapporto collo stato, onde la cosa universale addivenga sua propria e particolare. Il particolare interesse non dee essere posto da banda o dell' intutto soppresso, ma dee armonizzare coll' universale, sicchè questo e quello armonicamente coesistano. L' individuo subordinato ai suoi doveri e come cittadino trova nell' adempimento di essi la forza della sua persona e della sua proprietà, la considerazione del suo bene particolare, la soddisfazione della sua sostanziale essenza, la coscienza ed il sentimento di essere membro d' un tutto, e nell'adempimento dei doveri come servigio reso allo stato rattrova egli la sua conservazione ed esistenza. Dal lato astratto sembrerebbe solo dell' interesse dell' universale, che le funzioni e le faccende, ch' esso impone, fossero come doveri eseguite.

Tutto deriva nello stato dall' unità del particolare coll' universale. Negli antichi stati era il subiettivo scopo del volere dello stato perfettamente uno: nei moderni al contrario noi dimandiamo un proprio interesse, un proprio volere e coscienza. Nulla avevano di ciò gli antichi: l' ultimo loro fine era la volontà dello stato. Mentre nel dispotismo asiatico l' individuo non ha alcun' interno sentimento, ed autorità, l' uomo dei tempi presenti vuol' essere internamente onorato. Il legame fra il dovere ed il dritto ha il doppio lato, che quello che lo stato addimanda come dovere, sia anche immediato dritto dell' individuo, mentre esso non è altro che l' organizzazione dell'idea della libertà. Le determinazioni dell' individuale volontà ricevono per mezzo dello stato un' obiettiva esistenza, e raggiungono per esso in prima la loro verità e realtà. Lo stato è sola condizione del conseguimento dello scopo e del bene particolare.

CCXXXIV

La reale idea, lo spirito, che si comparte in due ideali sfere, la famiglia e la cittadina società che sono finite, per elevarsi

dalla sua idealità a spirito infinito e reale, communica il materiale di queste sfere agl' individui come moltitudine, sicchè una tale communicazione sembra accordata all'individuo per caso, per arbitrio e per propria scelta della sua determinazione. Nel platonico stato la subiettiva libertà è nulla, mentre l'autorità assegna l'occupazione agl'individui. In molti stati orientali avviene una tale destinazione per mezzo della nascita. Ma la subiettiva libertà, la quale vuol' essere rispettata, addimanda la libera scelta degli individui.

In tali sfere, in cui i suoi momenti, l'unità e la particolarità hanno la loro immediata riflessa realtà, lo spirito è come l'universale obiettivo in loro apparente, è la forza del ragionevole nel necessario, specialmente nelle di sopra osservate istituzioni.

Lo stato come spirito si distingue nelle particolari determinazioni della sua idea e della sua maniera di esistere. Ove noi volessimo trarre dalla natura un esempio, il sistema dei nervi è il vero sistema sensibile, è l'astratto momento di essere in se stesso, e di avere con se stesso identità. Ma l' analisi del sentimento presenta due lati, e si comparte in tal modo che ciascuna differenza si manifesta come l' intero sistema: il primo è l'astratto sentimento, la limitazione a se stesso, il cieco movimento in se, la riproduzione, l' interna soddisfazione, la produzione e la durata. Il secondo momento si è, che una tale limitazione in se stesso ha di rincontro a se il momento della differenza, e dell'esterna esistenza. Questo è l' irritabilità, l' esterno svolgersi del sentimento, forma un proprio sistema, sicchè havvi delle infime classi degli animali, che sono solamente formate a questo senza avere la piena animata unità del sentimento. Se ci facciamo a paragonare tali rapporti di natura con quelli dello spirito, la famiglia è da paragonarsi colla sensibilità, la cittadina società coll' irritabilità. Il terzo momento è lo stato, il sistema nervoso in se, in se organizzato, ma solo vivente, in quanto i

due elementi, la famiglia e la cittadina società sieno in esso svolti. Le leggi che li regolano sono le istituzioni del ragionevole, che in loro si manifesta, ma la base, l' ultima verità di queste istituzioni è lo spirito, che forma il loro universale scopo, il conosciuto obietto. La famiglia è in vero anche morale, ma il suo scopo non è sentito: nella cittadina società al contrario il determinante è il moltiplice.

CCXXXV

Gl' individui della moltitudine giacchè essi sono spirituali nature, e quindi contengono in loro il doppio momento cioè a dire il particolare se stesso conoscente e volente, e l'universale conoscente e volente il sostanziale, e cercano realizzare il dritto di entrambe queste parti, in quanto sono reali come private e come sostanziali persone, conseguono in quelle sfere ora il primo, ed ora il secondo momento, giacchè essi rattrovano nelle istituzioni come universale in se esistente dei loro particolari interessi la loro essenziale coscienza, e soddisfano a quello nella corporazione per mezzo d' un' occupazione ed attività indirizzata ad un pubblico scopo.

Tali istituzioni che formano la costituzione d' uno stato, cioè a dire la ragione svolta e realizzata nel particolare, costituiscono la ferma base come ancora la fiducia ed il sentimento degl' individui per esso, e sono i monumenti della publica libertà, mentre per esse questa addiviene reale e ragionevole, giacchè contiene in se l' unità della libertà colla necessità.

Già abbiam di sopra osservato, che la santità del matrimonio, e le istituzioni, onde la cittadina società si manifesta come morale, formano la stabilità dell' intero, cioè a dire, che l' universale sia tal cosa, che venga riguardato come interesse di ciascun particolare. Ciò si avvera, quando la legge della ragione e della particolare libertà s' identificano, ed il mio partico–

lare scopo addiviene identico coll' universale, altrimenti lo stato è fondato sull' aria. L' intimo sentimento degl' individui forma la sua realtà, e la sua stabilità risulta dall'identità di entrambi quei momenti. Si è detto sovente, che sia scopo dello stato la felicità dei cittadini: ciò è certamente vero: che a loro non arrechi del bene, che il loro subiettivo scopo non sia pago, che non sieno soddisfatti di esso, allora si poggia lo stato su debole base.

CCXXXVI

Ma lo spirito non è solo una tale necessità, o il regno dell' apparenza, ma forma l' ideale di questo e l' intima sua vita obiettiva e reale: perciò una tale universale sostanza addiviene obietto e scopo a se stessa, e quella necessità si manifesta ancora sotto forma di libertà.

La necessità nell' ideale è lo svolgimento dell' idea intimamente a se stessa: come subiettiva sostanza forma essa il politico sentimento, come obiettiva costituisce il vero politico stato e la sua costituzione.

L' unità della libertà se stessa volente e conoscente è in prima necessità. La sostanza si manifesta qui come subiettiva esistenza degl' individui, ma l' altra forma della necessità è l'organismo, cioè a dire lo spirito, che si svolge, si dirama, pone delle differenze, per mezzo delle quali egli compie il cerchio del suo svolgimento.

CCXXXVII

Il politico sentimento, il patriottismo in generale, come certezza delle verità (la certezza puramente subiettiva non procede fino alla verità, ma è solamente opinione) ed il volere addivenuto consuetudine è il risultato delle istituzioni esistenti del-

lo stato, come quello in cui la ragione esiste come reale, e che si realizza con un operare ad essa conforme. Un tale sentimento è in generale fiducia, coscienza, che il mio sostanziale e particolare scopo faccia parte dell' interesse e dello scopo dello stato, sicchè questo non si mostri come dal mio differente, ed io mi senta libero in tale coscienza.

Per patriottismo s'intende communemente la capacità a sacrifizi ed azioni straordinarie. In realtà esso è il sentimento, che nello stato consueto e nei rapporti della vita è abituato a ritenere il publico bene come sostanziale base e scopo. Questa coscienza conservata in tutti i rapporti della successione della vita è quello ancora su cui si poggia la capacità a straordinari sforzi. Come gli uomini sono più volentieri magnanimi anzi che giusti, così si persuadono di leggieri, ch' egli è abbastanza il possedere un tale straordinario patriottismo per fare a meno del vero sentimento della giustizia, anzi per giustificarne il difetto. Quando il sentimento patriottico viene scambiato per tutto quello, che non è altro che il suo cominciamento, e si lascia derivare da subiettivi concetti e pensieri, esso viene scambiato coll'opinione, e per un tale riguardo viene privato della sua vera base, dell' obiettiva verità.

Uomini non colti si compiacciono del ragionare e del biasimare, mentre è facile cosa il trovare il biasimo, difficile il conoscere il bene e l' intima sua necessità. Un' educazione primitiva comincia sempre col biasimo: ma quando è compiuta essa vede in ciascuna cosa il positivo. Nella religione facilmente si asserisce, questo o quello è pregiudizio, ma è immensamente difficile comprendere la verità di essa. L'apparente politico sentimento è da distinguere da una vera volontà, mentre questa tende all' intimo delle cose. Gli uomini hanno la fiducia, che lo stato dee esistere, ed in esso l'interesse particolare, ma la consuetudine rende invisibile quello, su cui la nostra intera esistenza si poggia. Va alcuno di notte tempo sicuro per la strada,

non gli cade in pensiero, che ciò potrebbe essere altrimenti, mentre una tale abitudine di sicurezza è divenuta una seconda natura, e non si pensa, che ciò sia l' effetto di particolari istituzioni. Si opina sovente, che lo stato si fondi sulla forza; ma il principio conservatore di esso è il principio dell'ordine, che tutti hanno.

CCXXXVIII

Il sentimento comprende le differenti parti dell' organismo dello stato. Quest' organismo è lo svolgimento dell' idea nelle sue differenze e nella sua obiettiva realtà. Tali differenti parti sono differenti poteri, e l' applicazione e la realtà di essi, onde l' universale risulta, il loro organismo forma la politica costituzione.

Lo stato è organismo, cioè a dire svolgimento dell' idea nelle sue differenze. Tali differenti parti sono differenti poteri colle proprie applicazioni e realtà, onde l' universale se stesso protraendo risulta in una forma necessaria e si conserva. Un tale organismo è la politica costituzione: essa emana eterna dallo stato come questo si mantiene per quella: che si discostano, che divengano indipendenti libere parti, più non esiste l' unità onde quella risulta: cade qui in acconcio la favola dello stomaco colle differenti membra. È natura dell' organismo, che quando tutte le parti non s' identificano, quando ciascuna si pone come indipendente, è forza che tutte le altre periscano. Con predicati e con principî non si giunge a giudicare uno stato, il quale vuol essere compreso come un organismo: per quanto poco si perviene con predicati a spiegare la natura di Dio, la cui idea io deggio in lui stesso contemplare.

CCXXXIX

Giacchè lo scopo dello stato forma l'universale interesse, e perciò la sostanza e la conservazione dei particolari interessi, esso è 1° l'astratta realtà e sostanza; 2° è necessità, la quale pone nella sua realtà le differenze dell' idea, le quali sono nella loro sostanza reali e ferme determinazioni, e poteri; 3° è lo spirito se stesso volente e conoscente e che si svolge per mezzo dell' educazione. Lo spirito conosce perciò tutto quanto egli vuole, e lo conosce nella sua universalità come pensato: esso opera e realizza conformemente a conosciuto fine e principio, e secondo leggi, che non esistono solamente in se, ma nella coscienza ancora, ed anche in conformità della determinata conoscenza delle azioni in quanto queste si riferiscono a preesistenti condizioni e rapporti. — Cade qui in acconcio di far parola sul rapporto fra la religione e lo stato giacchè ai tempi presenti si è sovente ripetuto, che la religione sia la base dello stato, e che si è preteso affermare, che con essa la scienza dello stato sia esaurita: mentre non havvi alcuna asserzione, la quale valga ad occasionare tanta confusione, anzi ad elevare la confusione istessa a costituzione dello stato, ed alla forma, che la scienza dee avere. Può quindi ingenerar sospetto, che la religione venga raccomandata e caldeggiata specialmente ai tempi di pubblica miseria, di rovina e di oppressione, e che l' uomo si volga ad essa per confidenza nell' ingiustizia, per isperanza nelle perdite. Se si considera come proprio della religione essere indifferente verso i terreni interessi il corso e l'occupazione della realtà, mentre lo stato è lo spirito che sta nel mondo, in tal caso non sembra la religione capace ad elevare a scopo importante l' interesse e l'occupazione di esso, giacchè nello stato tutto sembra abbandonato all'arbitrio, che in esso i fini delle passioni dell' ingiusto potere fossero predominanti, e che avesse solo validità, in

quanto si abbandona alla religione, a cui affidi il determinare e l'amministrare il dritto. Si riterrebbe per ischerno l'affermare che ogni sentimento contro la tirannia sia spento, solo perchè l' uomo trovi della confidenza nella religione: mentre non è da dimenticare, che la religione può prendere una forma che avesse per conseguenza la più dura schiavitù tra le catene del pregiudizio e la degradazione dell' uomo al di sotto dell' animale (come avvenne fra gli Egizi e gl' Indiani, i quali venerarono gli animali come esseri più nobili). Un tale fenomeno valga almeno a rendere attento, che non si parli in generale della religione, e che quando essa si manifesta sotto certe forme, è necessaria una potenza salvatrice, che prenda a rivendicare i dritti della ragione e della coscienza. L'essenziale determinazione sul rapporto fra la religione e lo stato risulta dalla considerazione delle loro idee. La religione ha l'assoluta verità a suo scopo, e perciò ha luogo in essa il più alto sentimento. Come intuizione, sentimento, rappresentativa conoscenza, che si occupa di Dio, illimitata origine e cagione da cui tutto dipende, essa acchiude in se il dritto, che tutto venga compreso sotto un tale rapporto, ed ottenga in esso la sua affermazione giustificazione e certezza. Lo stato e le leggi ricevono sotto un tale rapporto la più alta autorità e forza obligatoria; mentre anche lo stato, le leggi ed i doveri sono nella loro realtà un determinato, che si eleva ad una sfera più alta come a sua base. Perciò la religione ha la proprietà, ch' essa nella catastrofe e nella perdita di reali fini interessi e beni conserva la coscienza e la pacatezza dell' immutabile e della più alta libertà. Giacchè la religione adunque forma la base, che contiene la moralità e la natura dello stato come divina volontà, essa non è che base, e qui è il punto, in cui l'una dall'altro si distingue. Lo stato è divina volontà come spirito presente, che si svolge in una forma reale e dà origine all'organizzazione d' un mondo. Coloro i quali si arrestano alla forma della religione nello stato si comportano

come quelli, i quali nelle conoscenze si credono avere il dritto di soffermarsi alla sola essenza, e da questo astratto non procedere all' esistenza, o come quelli i quali vogliono solo l'astratto e rimettono all' arbitrio il determinarlo. La religione è il rapporto verso l' assoluto nella forma del sentimento, della rappresentanza, della fede, e perciò tutt' altro è per essa passaggiero e fenomenico. Ove giusta una tal forma si ritenga, ch' essa formi dello stato l' essenziale determinante e valido, sarà questo allora come organismo svolto nelle sue differenze, leggi ed istituzioni vacillante, non sicuro, e pericolante. L' obiettivo e l'universale, cioè le leggi, in luogo di essere per esse stesse esistenti e validė ricevono una negativa determinazione verso tutto quanto è determinato ed involuto nella religione, prende anche una forma subiettiva e per la condotta degli uomini dà le seguenti conseguenze: « al giusto niuna legge è necessaria; siate santi, e voi potrete far tutto, che meglio a voi piace, voi potrete abbandonarvi al proprio capriccio e passione, ragionare altrui dell' ingiustizia nella fiducia e nella speranza della religione, o come irreligiosi rigettarli e condannarli ». Quando un tale negativo carattere non si limita solo all' interno sentimento ed intenzione, ma si volge e cerca esistere nella realtà, havvi allora il religioso fanatismo, che al pari del politico si pronunzia contro le istituzioni dello stato e l' ordine legislativo, come limiti troppo angusti e non conformi all' interna illimitazione dell' animo, e condanna quindi la privata proprietà, il matrimonio, i rapporti ed i lavori della cittadina società, come l' amore e la libertà del sentimento. Ove si tratta di giudicare della reale esistenza ed azioni, esso si fa innanzi come subiettiva volontà conoscente l' assoluto, e giudica a seconda dell' opinione e del capriccio dell' arbitrio. Il vero contro quel vero, ch' è avviluppato nella subiettività del sentimento e dell' imaginazione è l' immenso passaggio dall'interno all' esterno, dell' educazione della ragione nella realtà, al che l' intera sto-

ria del mondo è elaborata, e per mezzo del quale lavoro la civile umanità ha acquistata la realtà e la coscienza della ragionevole esistenza, delle istituzioni e delle leggi dello stato. A coloro, i quali in luogo di sobbarcarsi al travaglio di elevare la loro subiettività alla conoscenza del vero, del dritto e del dovere obiettivo, si persuadono di tutto trovare nell' incolta loro opinione succede, ch' essi si trovano nel difetto anzi nella ripugnanza per tutti i morali rapporti, necessaria conseguenza del sentimento della religione, che si limita nella sua forma, e si volge contro la realtà, contro la forma dell' universale, che sono le leggi, e contro la preesistente verità. Non è questo da ritenersi come forza, ma solo come debolezza di animo, sia che provenga da un vero bisogno, o da una non paga imbecillità di esso. In luogo di frenare la propria opinione col lavoro dello studio, e di sottoporre il volere alla disciplina, per quindi elevarsi ad una libera ubbidienza, torna più agevole, mettere da banda la conoscenza dell' obiettiva verità, nudrire sentimento di umiltà da una parte e di arroganza dall' altra, e per una certa santità pretendere di elevarsi giudice sulla natura delle leggi e delle istituzioni dello stato e sentenziare del come dovriano essere costituite, e stante che tutto questo procede da un cuore santo crederlo infallibile e sacro: mentre si pensa, che giacchè si prende per base intenzioni ed opinioni religiose, non possa aver luogo nè dabbenaggine, nè ingiustizia.

La religione quando essa è vera è scevra d' una tale negativa e polemica direzione verso lo stato, che anzi lo riconosce ed afferma, mentre essa riceve da quello la sua stabilità e manifestazione. L'adempimento del suo culto consiste in azioni e dottrina: essa ha bisogno perciò di possesso e di proprietà come ancora d'individui consacrati al servizio della communità. Sorge da ciò un rapporto fra lo stato e la communità della chiesa. La determinazione d' un tale rapporto è semplice. È nella natura delle cose, che lo stato adempie ad un suo dovere nel pre-

stare alla communità per il suo scopo religioso assistenza e patrocinio, e giacchè la religione è il momento più interessante del più profondo del sentimento, può lo stato pretendere da tutti i suoi membri, ch' essi si attengano ad una communità, del resto ad una qualunque, mentre lo stato non può impacciarsi del modo che dipende al tutto dall' intimo dell' animo. Uno stato formato nella sua organizzazione e perciò più forte può su di ciò comportarsi alquanto più liberamente, non curare alcune particolarità, che prima l' interessavano, ed escludere quelle communità, qualunque fosse il loro numero, le quali non riconoscano religiosamente i loro diretti doveri verso di esso. Dacchè la religiosa communità possiede proprietà, esercita le azioni del culto, ed ha individui dediti ad un tale servizio, essa passa dall' interno nel reale, e perciò nella sfera dello stato, e sottostà immediatamente alle sue leggi. Il giuramento, la moralità in generale, come il rapporto del matrimonio contengono un sentimento, che prende dalla religione la più profonda autorità: mentre i morali rapporti sono essenziali rapporti della reale ragione, per ciò sono come tali in prima da riconoscere, mentre la confermazione della religione riguarda la parte solamente intima, e perciò più astratta di essi. Per tutto quanto riguarda l' esterna manifestazione e la parte giuridica della chiesa, essa è cosa dello stato; benchè questa avesse alcune volte sottratto i suoi ministri e la sua proprietà al regime dello stato, o avesse preteso sottoporre al suo giudizio in alcune materie persone ad essa non appartenenti come nella separazione del matrimonio, nelle condizioni del giuramento. La parte della polizia in rapporto di tali azioni è certamente indeterminata; ma ciò si avvera anche nelle altre cittadine operazioni. Quando un numero di religiosi individui si costituiscono a communità o a corporazione, in tal caso questa cade sotto l'ispezione dello stato. La dottrina della chiesa ha la sua sfera nella coscienza, nel dritto della subiettiva libertà di questa — interna sfera

che come tale non è la sfera dello stato. Ma ha anche lo stato una dottrina, giacchè la sua istituzione, e tutto quanto esso ritiene come valido nel dritto, e nella sua costituzione si pone come legge nella forma del pensiero, e giacchè esso non è un semplice organismo, ma è la ragionevole percezione della sentita libertà, è il sistema del mondo morale, per ciò il sentimento, la coscienza di esso nei principî è un essenziale momento nella realtà. Di più la dottrina della chiesa non è un puro intimo della coscienza; ma come dottrina è ancora manifestazione, e manifestazione d'un obietto, che riguarda immediatamente, ed il più intimamente si connette coi morali principî e colle leggi dello stato. A tal punto può avvenire che lo stato o la chiesa o armonizzano o si discostano. La differenza delle due sfere può essere portata dalla chiesa ad una compiuta opposizione, mentre essa contenendo in se l'assoluto tenore della religione, può considerare lo spirituale e perciò il morale elemento come suo proprio dominio, lo stato come un meccanico mezzo a materiali esterni fini, se stessa come il regno di Dio, o almeno come la via ad esso, lo stato come il regno del mondo del transitorio e finito, essa come scopo a se stessa, lo stato solamente come mezzo. Con una tale pretensione si connette in rapporto della dottrina l'esigenza, che lo stato dee non solamente garantire una compiuta libertà alla chiesa ma ancora avere un illimitato rispetto per la sua dottrina, qualunque si fosse, quasi ad essa sola si convenisse il dire, io ho dottrina. Come la chiesa giunge ad una tale pretensione per la troppo estesa ragione, che lo spirituale elemento sia in generale sua proprietà, la scienza e la conoscenza che sta nella medesima sfera, si eleva come la chiesa ad un intero per proprio principio, e chiede l'istessa indipendenza coll'istessa anzi con maggiore ragione della chiesa dallo stato, il quale mentre è scopo a se stesso è mezzo per essa. Torna per un tale rapporto del resto indifferente, se gl'individui e ministri dediti al servizio della

communità della chiesa si sieno posti in una esistenza indipendente dallo stato, sicchè solo gli altri membri fossero a questo soggetti, o pure esistano nello stato, sicchè il loro carattere religioso fosse solo una parte della loro condizione, parte, ch'essi riguardano come al tutto dallo stato indipendente. Di più è da osservare, che un tale rapporto si connette coll' opinione sullo stato secondo la quale è solo suo ufficio la sicurezza della vita, della proprietà, e dell' arbitrio di ciascun individuo, in quanto questo non viola la vita, la proprietà e l' arbitrio degli altri, e così lo stato vien considerato solo come un ordinamento per i bisogni. L' alto spirituale elemento, il vero in se e per se viene in tal modo rappresentato come una subiettiva religiosità, come teoretica scienza non appartenente allo stato, che come laico dee solo rispettarle; e così la vera moralità viene da esso disgiunta. Addimostra l' istoria, che vi sono stati dei tempi e delle condizioni di barbarie, in cui ogni alto spiritualismo si riponeva nella chiesa, e che lo stato era solamente una terrena regione di forza, di arbitrio e di passione, ed una tale astratta opposizione era il principio della realtà. Ma sarebbe comportarsi da cieco e da stolto, ritenere una tale posizione come corrispondente all' idea. Che anzi lo svolgimento di questa ha dimostrato come verità, che lo spirito come libero e ragionevole è morale in se stesso, e che la vera idea è reale ragione, e questa è dessa, ch' esiste come stato. Risulta ancora da questa idea, che la morale verità è in essa pensante coscienza, è legge sotto forma universale: lo stato conosce il suo scopo, e con determinata coscienza e conformemente ai suoi principî lo riconosce e realizza. Come di sopra abbiamo osservato la religione ha il vero a suo universale obietto, ma in tal modo, ch' esso non è conosciuto nelle sue fondamentali determinazioni col pensiero e coll' idea: di più un tale rapporto dell' individuo ad un tale obietto è dovere fondato sull' autorità, ed il testimonio del proprio spirito e cuore, come quello in cui il

momento della libertà si contiene, è fede e sentimento. È la filosofica percezione quella la quale riconosce, che la chiesa e lo stato non sono in contraddizione per rapporto alla natura della verità e della ragione, ma solamente in differenza di forma. Quando la chiesa espone la sua dottrina (vi ha anche delle chiese le quali hanno solamente il culto, altre, che ritengono come accessorio tutto quanto è principale, come la dottrina e la coscienza) e la sua dottrina riguarda obiettivi principî ed i pensieri del morale e del ragionevole, essa passa con tale manifestazione immediatamente nella sfera dello stato. Questo ha la facoltà d'indagare la subiettiva persuasione di quella sua fede ed autorità su tutto quanto è morale dritto leggi ed istituzioni. In quanto il vero e la dottrina propria alla chiesa rimane circoscritta nella forma della religione, essa è fuori della sfera dello stato: (nel protestantismo non havvi alcuna spirituale communità, che fosse esclusiva depositaria della dottrina della chiesa, mentre in esso non sono laici): in quanto i morali principî e l'ordinamento dello stato in generale passano nella sfera della religione, e non solamente si lasciano, ma debbono ancora essere posti in rapporto con essa: da ciò risulta da una parte per lo stato istesso una religiosa credenza, dall'altra rimane ad esso il dritto di dare validità e di affermare l'obiettiva ragione contro le asserzioni, che risultino dalla subiettiva forma della verità, qualunque fosse la sicurezza e l'autorità, con cui essa si circondi. Giacchè il principio delle forme di essa si manifesta come essenziale universale pensiero è anche avvenuto, che alcune volte la libertà del pensiero e delle scienze è stata da essa annullata (ed una chiesa ha dato alle fiamme Giordano Bruno, ed obligato Galilei, per l'esposizione del sistema di Copernico a farne ammenda a ginocchioni). Al suo fianco ha anche la scienza il suo posto, mentre essa ha l'istesso elemento della forma che lo stato, ed ha per suo scopo la conoscenza, la pensata obiettiva verità e ragione. La pen-

sante conoscenza può anche passare dalla scienza all'opinione, e discostarsi dal ragionare, e volgendosi a morali obietti ed all'organizzazione dello stato porsi in contraddizione coi principî di essi, e ciò colla medesima pretensione che la chiesa per tutto quello che l'è proprio, cioè di pensare di essere libera nella sua opinione e persuasione come nella ragione e nel dritto della subiettiva coscienza. Abbiam già di sopra considerato il principio d'una tale subiettività della conoscenza: qui convien solo osservare, che lo stato può esercitare una illimitata indifferenza contro l'opinione, finchè essa è puramente opinione, subiettivo tenore, che per elevarsi che faccia non ha in se veruna forza e potere, come i pittori, che si limitano nelle loro tavolozze ai tre colori fondamentali, contro la dottrina del secolo sui sette colori primitivi. Dall'altra parte lo stato dee garantire l'obiettiva verità ed i principî della vita morale contro l'opinione di cattivi principî, in quanto si eleva ad una universale esistenza offensiva per la realtà, e quanto il formalismo d'una illimatata subiettività volesse prendere a sua base lo scientifico punto di partenza, e le istesse forme delle dottrine dello stato elevare e rivolgere contro di esso; come ancora lo stato dee render valido contro la chiesa aspirante ad una illimitata incircoscritta autorità l'astratto dritto della coscienza, della propria intenzione, persuasione, ed in generale del pensiero, che dee aver forza di obiettiva verità.

Qui è da ricordare ancora l'unità della chiesa collo stato, opinione tante volte ripetuta ai tempi moderni, e rappresentata come il più alto ideale. Se l'essenziale unità di essi si ripone nella verità dei principî e del sentimento, è egualmente essenziale, che la differenza, ch'essi hanno nella forma della propria coscienza prenda una particolare esistenza. Nel dispotismo orientale si rattrova quella tanto desiderata unità della chiesa collo stato, ma perciò questo non esiste; non esiste la sentita ed alta forma dello spirito nel dritto, nella libera moralità e nell'orga-

nico svolgimento. Perchè lo stato proceda nell'esistenza morale dello spirito e di se stessa consapevole, è necessario ch' esso si diparta dalla forma dell'autorità e della fede : una tale differenza ha luogo solo, quando da sua parte la chiesa procede ad una distinzione: solo in tal modo lo stato ha acquistato e portato nell'esistenza l'universale del pensiero, il principio della sua forma; a ciò riconoscere torna necessario sapere non solamente quello che l'universale sia in se stesso, ma che cosa sia mai la sua esistenza. Perciò è si poco possibile, che la divisione della chiesa dallo stato sarebbe o fosse stata una perdita per questo, mentre solo per mezzo d' una tale divisione esso raggiunse la sua determinazione, la coscienziosa ragione e moralità. Anzi sarebbe il più felice, ove potesse lasciare alla chiesa tutto quanto la riguarda, ed al pensiero la sua libertà e ragione.

Lo stato è reale, e la sua realtà consiste in questo, che l'universale interesse si realizza nei fini particolari. La realtà è sempre l'unità dell'universale col particolare, l' identificazione di quello con questo, che si manifesta come esistente in quanto vien compresa e garantita dall'universale. Quando manca una tale unità allora una cosa non è reale, benchè essa potesse essesere considerata come esistente. Uno stato cattivo è quello, che ha semplicemente l'esistenza: un corpo infermo esiste pure, ma esso manca d'una vera realtà. Una mano che è tronca appare ancora come mano, esiste, ma senza essere reale. La vera realtà è necessità; ciocchè è reale è in se necessario. La necessità consiste in questo, che l' intero procede nelle differenze e che tali differenze non conservino sempre una ferma e conservatrice determinazione, e che non sia stabile come morte, ma nel loro svolgimento sempre più si aumentino. Ad uno stato perfetto si appartiene essenzialmente la coscienza, il pensiero: lo stato conosce perciò tutto quanto esso vuole, e lo pensa. La conoscenza e la scienza ha la sua base nello stato e non nella chiesa. Ciò non ostante si è molto ripetuto ai tempi moderni, che

lo stato proceda dalla religione: giacchè tutto quanto è nell'idea passa nell'obiettivo, perciò si manifesta esso come uno finito, come una sfera tutta terrena, mentre si rappresenta la religione come la sfera dell'infinito. Lo stato appare ancora come subordinato, e giacchè il finito non può esistere da se dicesi ch'esso abbisogna della chiesa come base: che come finito non si giustifica da se stesso, e che dalla religione in prima venga considerato come santo, e come appartenente all' infinito. Ma un tal modo di considerare lo stato è immensamente parziale. Esso è in vero essenzialmente parziale e finito: ha particolari fini e particolari poteri, ma ciò non è che sola una parte, e solo per la stupida riflessione è lo stato puramente finito: giacchè lo stato ha un' anima vivificante, e questa è il subiettivo, che pone delle differenze, ma dall' altra parte le conserva nell' unità. Anche nella sfera religiosa havvi delle differenze e del finito: Iddio dicesi, è trino ed uno: havvi ancora nello stato tre determinazioni, la cui unità è lo spirito. Quando perciò si comprende la divina natura come concreta, ciò avviene solamente per differenza. Nel regno divino havvi ancora del finito come nel terreno: ma che lo spirito terreno cioè a dire lo stato sia solamente finito, cio è una parziale considerazione, mentre la realtà non ha nulla d'irragionevole. Un cattivo stato è al certo solamente terreno e finito, ma uno ragionevole è infinito in se. Ciocchè in secondo luogo si afferma si è, che lo stato debba essere giustificato dalla religione. In questa l' idea è spirito nell'intimo dell'animo: ma l' istessa idea è quella la quale si pone come finita nello stato, e si forma un' esistenza e realtà nella conoscenza e volere. Quando dicesi che lo stato dee poggiarsi sulla religione, ciò val dire, ch' esso dee fondarsi e procedere dal ragionevole. Ma un tale principio può anche essere falsamente inteso, cioè che gli uomini, il cui spirito venga legato da una non libera religione, sieno più inchinevoli all'ubbidienza. Ma la cristiana religione è la religione della liber-

tà : benchè possa avvenire, ch' essa da libera può convertirsi in non libera, quante volte è offesa da pregiudizio. Ove s'intenda, che gl' individui debbano avere della religione, onde il loro spirito limitato potesse essere meglio soggetto allo stato, è questo il peggior senso del principio: che gli uomini debbano avere del rispetto per lo stato, per questo intero, di cui essi sono le parti, ciò si ottiene meglio colla filosofica intuizione dell' essenza di esso; ma in mancanza di questa può anche sopperire il sentimento religioso: in tal modo può lo stato aver bisogno della religione e della fede. Essenzialmente però rimane lo stato differente dalla religione in ciò, che tutto quanto esso cerca ha la forma d' un giuridico dovere, e che torna per esso indifferente con qual' animo venga adempiuto. Il campo della religione al contrario è l' interno; e come lo stato quand' esso vuol comportarsi in una maniera religiosa offenderebbe il dritto dell' intimo dell' animo, cosi la chiesa degenera in una tirannica religione, quante volte essa opera al pari dello stato e prescrive delle pene. Una terza differenza, che qui si connette, si è che l' essenza della religione è, e rimane in qualche modo avviluppata, e quindi l' animo, il sentimento e l'immaginazione sono la base, su cui si fonda. In questa tutto ha la forma del subiettivo, mentre lo stato al contrario si realizza e dà una ferma esistenza alle sue determinazioni. Quando la religione volesse farsi valere nello stato, come essa è consueta di fare nella sua sfera, rovescerebbe l'organizzazione di quello; mentre nello stato le differenze si estendono l' una fuori dell' altra; nella religione al contrario tutto si ritira verso l' unità. Ove questa volesse in se comprendere tutti i rapporti dello stato, sarebbe allora fanatismo; essa vorrebbe avere il tutto in ogni particolare, e ciò non potrebbe che coll' annullarlo, mentre il fanatismo consiste nel non volere riconoscere le particolari differenze. Quando dicesi, che non havvi alcuna legge per i santi, ciò non è altro

che l' espressione di quel fanatismo, mentre la santità, quand' essa prende il posto dello stato, non può conservare tutto quanto è determinato, e perciò lo annulla. A ciò si aggiunge ancora, che la santità lascia giudicare alla coscienza ed all'intimo sentimento, e non si determina per ragioni: un tale intimo sentimento non si svolge con ragione, e non dà conto a se stesso. Quando la santità subentra in luogo della realtà dello stato, tutte le leggi vengon rigettate, ed il subiettivo sentimento si eleva a legislatore: un tale può essere pure arbitrio, ed ove lo sia, ciò dee essere sventuratamente dalle azioni riconosciuto; ma in quanto queste addivengono comandamenti, prendono la forma di leggi, il che contraddice a quel subiettivo sentimento. Iddio, il quale è l' obietto di esso, si potrebbe anche ritenere come determinante; ma Dio è l' idea universale, ed è l'indeterminato d' un tale sentimento che non è capace di determinare quello che è svolto nello stato. Giacchè nello stato tutto è forte e sicuro, è ciò che limita l'arbitrio e la positiva opinione. La religione come tale non dee farsi legislatrice.

CCXL

La politica costituzione è in prima l'organizzazione dello stato ed il processo della sua organica vita in rapporto con se stessa: essa distingue i suoi momenti in se stessa, e li pone come esistenza.

In secondo luogo essa come individualità che è in relazione con altre, svolge le sue differenze verso l' estero, e secondo una tale determinazione pone i diversi suoi momenti internamente a se stessa nel loro ideale.

Come l'irritabilità nella vita organica ha un lato interno, e si appartiene perciò come tale all' organismo, così anche un rapporto verso l' estero ha una tendenza verso la parte interna del-

lo stato. L' interno stato come tale è il potere civile, l' esterno è il potere militare, che forma una parte determinata dello stato: è essenziale ch' entrambe le parti si mantengano in equilibrio. Alcune volte il potere civile è dell' intutto rilasciato, e si poggia sul militare come al tempo degl' imperadori romani e delle guardie pretoriane: altre volte come ai tempi moderni il potere militare risulta solamente dal civile, quando tutti i cittadini sono tenuti alle armi.

L' INTERNA COSTITUZIONE

CCXLI

La costituzione d'uno stato è ragionevole, in quanto questo distingue e determina la sua realtà conformemente alla natura dell' idea, ed in modo che ciascuno di questi poteri formasse un tutto, che avesse e contenesse in se gli altri elementi nella loro realtà, ed essi, mentre esprimono la differenza dell' idea rimangano nel loro ideale, e facciano un tutto individuale.

Molto si è parlato sulla costituzione d'uno stato, come sulla ragione istessa ai giorni presenti, ed il peggio in Germania da quelli, che si persuadevano di comprendere meglio e forse in esclusione degli altri quel che sia costituzione, e si credevano a ciò giustificati, dal perchè la religione e la santità serviva di base a tali loro futilità. Non è da fare le meraviglie, se una tale loquacità ha avuto per conseguenza, che le parole, ragione, spiegazione, dritto, costituzione e libertà sieno cadute nel dispregio degli uomini ragionevoli, e si abbia avuto a scorno parlare sulla politica costituzione. Da un tanto tedio è da sperare almeno l' effetto, che si renda universale la persuasione, che

la filosofica conoscenza di tali obietti non può risultare dal ragionamento, da fini, ragioni ed interessi particolari, molto meno dal sentimento dall'amore e dall'entusiasmo, ma solo dall'idea e che coloro i quali ritengono il divino come incomprensibile e la conoscenza del vero per dispregevole intrapresa, si astengano almeno dall' interloquire. Tutto quanto essi ricavano dal loro animo ed entusiasmo con irriflessive parole o serietà, non può pretendere almeno una filosofica considerazione.

Fra le opinioni correnti è da menzionare quella, che ha luogo in rapporto della necessaria partizione dei poteri dello stato, determinazione altamente importante, e che quando è presa nel suo vero senso potrebbe essere considerata come la garanzia della pubblica libertà; opinione, della quale coloro che parlano per umore e per entusiasmo nulla conoscono, e vogliono conoscerne, mentre in essa si ripone il momento della ragionevole determinazione. Il principio della partizione dei poteri contiene l'essenziale momento della differenza, e della reale ragione: ma al modo che lo comprende l'astratta intelligenza, si ammette la falsa opinione dell' assoluta indipendenza dei poteri, considerando il rapporto dell' uno verso l' altro come negativo, come scambievole limitazione. Stante una tale opinione ne risulterà una contrarietà, un astio che ciascuno dei poteri avrà verso l' altro come verso un male colla determinazione di farsi in opposizione e di formare un universale equilibrio, ma non una vivente unità. Solamente la determinazione dell'idea, e non altri fini ed interessi contiene l'assoluta origine dei differenti poteri, e solamente per mezzo di essa l'organizzazione dello stato addiviene il ragionevole in se, e l'imagine dell'eterna ragione. La logica c'insegna, come l'idea si determini in se stessa, e ponga i suoi astratti universali, e particolari singoli momenti. In generale prendere il negativo come punto di partenza e ritenere come essenziale una malvagia volontà e diffidenza, questo pensiero è proprio d' una negativa intelligenza, e d' un sentimento

plebeo. Coll' indipendenza dei poteri, come per esempio di quelli che sono detti esecutivi e legislativi, si forma immediatamente la dissoluzione dello stato, o pure ne risulta una lutta, ed un potere si rende all' altro predominante, o da ciò si produce un' unità, che comunque potesse essere formata salva l'essenza e l'esistenza dello stato.

Nello stato niente altro è da cercare, che quello che è l'espressione del ragionevole. Esso è il mondo, che lo spirito ha formato a se stesso, e perciò ha un determinato svolgimento in se e per se esistente. Quanto sovente non si parla della sapienza di Dio nella natura? e pure non deesi credere che il fisico mondo di natura sia al di sopra dello spirituale, giacchè per quanto si eleva lo spirito sulla natura, altrettanto lo stato sulla fisica vita. É perciò, che vuolsi onorare lo stato come una sfera divina, e persuadersi, che se è difficile comprendere la natura, torna ancor più difficile comprendere lo stato. È altamente importante, che l' uomo ha acquistato nei tempi moderni determinate vedute sullo stato in generale, e che molto si sia occupato a parlare ed operare per la costituzione di esso. Ma ciò non ancora è compiuto: è necessario, che ad una ragionevole cosa si applichi una ragionevole percezione, e che si conosca quello che sia l'essenziale, nè questo venga scambiato col fenomenico. I poteri dello stato debbono certamente essere distinti; ma ciascuno dee formare un tutto in se e contenere gli altri elementi. Quando si parla della distinta realtà dei poteri, non devesi cadere nel grandissimo errore di pensare, che ciascuno dovesse esistere astrattamente per se, mentre essi sono distinti fra loro solo come momenti dell' idea. Ove esistano le differenze, è chiaro, che due indipendenti oggetti non possono formare alcuna unità, ma una lutta ne risulterà, donde l' intero venga rovesciato, o l'unità ristabilita colla forza. Così nella rivoluzione francese ora il potere esecutivo ha soppresso il legislativo, ora questo quello, ed è al tutto assurdo pretendere in tali condizioni

una morale armonia. Quando si vuole determinare la cosa a seconda del proprio animo, ogni pena è risparmiata; ma se il morale sentimento è pur necessario, i poteri dello stato non si lasciano però determinare da esso. Donde procede, che mentre le determinazioni dei poteri sono l'intero in se, esse tutte formano nell' esistenza l'intera idea. Quando communemente si parla dei tre poteri, legislativo, esecutivo e giudiziario, corrisponde il primo all' universale, il secondo al particolare, ma il giudiziario non è il terzo dell' idea, mentre la sua particolarità si ripone fuori di quelle sfere.

CCXLII

Il politico stato forma le seguenti sostanziali differenze :

A. Potere di determinare e stabilire l' universale—potere legislativo.

B. Potere governativo, cioè a dire la riassunzione delle sfere particolari e dei singoli casi all' universale.

C. La subiettiva come ultima decisione della volontà, potere del principe in cui i differenti poteri sono portati ad una individuale unità, che forma l'apice ed il principio del tutto: è questa la costituzionale monarchia.

La formazione dello stato a costituzionale monarchia è l' opera dei tempi moderni, in cui la sostanziale idea ha acquistato una forma infinita. La storia d' una tale riflessione dello spirito del mondo in se, o ciocchè vale il medesimo, un tal libero svolgimento, in cui l' idea scioglie da se i suoi momenti come tante totalità, e quindi li comprende nell' unità dell' idea, in cui consiste la reale ragione, la storia d' una tale vera formazione della vita morale si appartiene alla storia universale del mondo.

L' antica divisione dei governi in monarchia, aristocrazia, e democrazia ha a sua base l'indivisa sostanziale unità, che non

ancora si è svolta nelle sue interne differenze, in un organismo, e perciò in una profonda e concreta ragionevolezza. Per le condizioni dell' antico mondo è perciò una tale divisione la vera e retta, mentre la differenza in una unità sostanziale non ancora sviluppatasi ad un assoluto svolgimento, è esterna, e sembra una differenza che si riponga solamente nel numero di quelli, in cui una tale sostanziale unità dee essere permanente. Tali forme, ciascuna delle quali formava un intero distinto, sono convertite a' momenti nella monarchia costituzionale: il monarca è uno: nel potere governativo ha luogo l'unità, nel legislativo in generale la moltiplicità. Ma tali quantitative differenze sono come abbiam detto solamente superficiali, e non riguardano l' idea istessa della cosa. È egualmente assurdo, che si fosse parlato tanto dell' elemento aristocratico e democratico nella monarchia; quando tali volute determinazioni hanno luogo in quella, esse non sono più democratiche ed aristocratiche. Havvi delle opinioni sui governi, in cui solamente l' astratto dello stato si è ritenuto, chi governi e comandi, e si è lasciato indeciso, e si è riguardato come indifferente, se uno, o più o tutti partecipassero al governo d' un tale stato. Tutte queste forme, dice Fichte nel suo dritto naturale, purchè vi esista un eforato, (contrappeso da lui trovato contro l'alto potere) possono essere rette, e produrre e mantenere nello stato un dritto universale. Una tale opinione, come ancora il ritrovato d' un tale eforato procede dalla di sopra osservata falsa idea sullo stato. In un semplice stato di società tali differenze hanno poca o niuna importanza; sicchè Mosè nella sua legislazione, nel caso che il popolo desideri un re, niun'altro cambiamento apporta alle sue istituzioni, ma solamente ingiunge al re il comandamento, che la sua cavalleria, le sue donne, il suo oro ed argento non fossero abbondanti. Si può del resto asserire in qualche modo, che quelle tre forme, la monarchia contenente e limitante in se l' aristocrazia e la democrazia, sieno indifferenti per l' idea,

ma nel senso opposto, mentre niuna di esse risponde al ragionevole svolgimento di essa, e questa non potrebbe raggiungere in niuna di esse il pieno suo dritto e realtà. Perciò è divenuta una dimanda omai stancante, quale sia fra loro la forma migliore: di esse può solo parlarsi istoricamente. A tale proposito ed anche molti altri sono da riconoscersi le profonde vedute di Montesquieu nel suo progetto divenuto omai famoso dei principî di tali forme governative: ma queste voglionsi riconoscere nella loro rettitudine e non falsare. È ben noto ch' egli dava per principio della democrazia la virtù, mentre nel fatto si poggia una tal forma di governo sul sentimento, come sostanziale forma, in cui la volontà in se e per se esistente non ancora si è svolta a ragione. Ma quando Montesquieu soggiunge, che l'Inghilterra nel settimo secolo ha presentato il bello spettacolo di dimostrare impotenti gli sforzi di fondare una democrazia, giacchè mancava la virtù nei capi: e quando aggiunge ancora, che allora che manca la virtù in una repubblica, l'ambizione e l'avidità di coloro il cui animo n' è capace s'impossessa di tutto e lo stato allora preda commune ripone la sua forza solamente nella forza di alcuni individui e nella rilasciatezza di tutti gli altri; su di ciò è da osservare, che nello stato civile di società e nel libero svolgimento dei particolari poteri la virtù dei capi dello stato è insufficiente, ed un' altra forma di ragionevole legge, che quella del sentimento è richiesta, onde l'intero abbia la forza di contenervi particolari svolti poteri, e di assicurare il loro positivo come negativo dritto. È egualmente da allontanare l'errore, che giacchè il sentimento della virtù è quello che informa la democrazia, si voglia perciò ritenere la monarchia come al tutto priva d' un tale sentimento, come se la virtù e la legislativa realtà determinata in una distinta organizzazione fossero al tutto contradittorie ed incompatibili. Che principio dell'aristocrazia fosse la moderazione, è ciò che dà origine alla divisione della pubblica forza e del privato interesse, che si im-

mediatamente si toccano, e fa, che una tal forma di governo è sempre in procinto di annullarsi, e di cadere nella più dura tirannia, (si vegga la storia Romana). Che Montesquieu ritenga l'onore come principio della monarchia, da ciò si rileva, ch' egli intende non la patriarcale o antica, nè quella che si è formata ad obiettiva costituzione ma la feudale monarchia in quanto i rapporti dell' interno dritto dello stato sieno determinati come giuridica privata proprietà, e come privilegi degli individui e delle corporazioni. Giacchè in si fatto governo la vita politica si fonda su personali privilegi, nel cui beneplacito si ripone la più gran parte di quello che torna necessario per l' esistenza dello stato, sicchè l' obiettivo d' un tale adempimento non si poggia sui doveri ma sul capriccio e sull' opinione, e non è più il dovere ma l'onore quello che mantiene lo stato.

Un'altra dimanda si presenta di leggieri, ed è: chi deve formare la costituzione d' uno stato? Una tale dimanda sembra evidente, ma ove si consideri da vicino, si manifesta al tutto vuota di senso; mentr' essa presuppone che non vi sia alcuna forma di governo preesistente, ma una semplice massa d'individui. Come massa, sia ch' essa si costituisca a governo per se stessa, o per mezzo degli altri, colle buone colla forza o col pensiero, ciò deesi abbandonare a se stessa, mentre l'idea non ha nulla a fare con una massa. Ove presupponga una tale dimanda una già preesistente forma di governo, una tale formazione non indica altro che un cambiamento, e la presupposizione d'una costituzione dimanda già, che il cambiamento debba essere in armonia colle leggi preesistenti. È essenziale, che una costituzione di stato, esistente nel tempo, non venga considerata come al tutto artificiale: mentre essa è esistente da se e per se, e perciò come divina e permanente, e superiore alla sfera di tutto quello che può essere formato.

Il principio dei tempi moderni è in generale la libertà della

personalità, che tutti i momenti essenziali che sono esistenti nell' intero spirituale si svolgano nel loro dritto. Quando si procede da un tal punto, si può appena avanzare la dimanda, quale forma se la democrazia o la monarchia sia la migliore. È da dire, che le forme di tutte le costituzioni sono incompiute, quando non contengono in loro il principio della libera subiettività, e non rispondono ad una ben formata ragione.

CCXLIII

Giacchè lo spirito solamente è reale in quanto si conosce, e lo stato come spirito d' un popolo è legge compenetrante tutti i suoi rapporti, i costumi e la coscienza dei suoi individui, perciò la forma del governo d' un particolare popolo risulta dalla maniera e dall' educazione delle coscienze di essi: in ciò si ripone la sua subiettiva libertà, e la realtà d' una costituzione.

Voler assegnare ad un popolo a priori una più o meno ragionevole costituzione fosse anche conforme alla sua natura, una tale opinione non conosce, che una costituzione è più che un semplice caso di pensiero. Ciascun popolo ha perciò la costituzione, che gli è conforme, e che meglio gli conviene.

Lo stato dee colla sua costituzione compenetrare tutti i rapporti. Napoleone per esempio voleva dare a priori una costituzione agli Spagnuoli; ma essa riuscì a peggio. Mentre una forma di governo non è puramente artificiale: essa è il lavoro di secoli, è l' idea e la coscienza del ragionevole che è svolta in un popolo. Niuna forma di governo è dunque formata dal subietto. Quella che Napoleone intendeva dare agli Spagnuoli era più ragionevole di tutto quanto essi prima avevano, e pure la rigettarono come qualche cosa di estraneo ad essa formato. Il popolo dee avere nella sua costituzione il sentimento del suo dritto, altrimenti potrà esso esprimere esternamente, ma non avrà alcuna espressione, e niun valore. Certamente è facile che si senta da alcuni

individui il bisogno e l'esigenza d'una migliore costituzione, ma che la massa intera venga animata dal medesimo sentimento, ciò è tutt' altro, ed arriva sempre più tardi. Il principio della moralità e dell'intimo sentimento di Socrate era certamente maturato ai suoi tempi, ma che esso si elevasse ad universale coscienza, a ciò era ancor necessario del tempo.

IL POTERE DEL SOVRANO

CCXLIV

Il potere sovrano contiene in se i tre momenti dell' intero: l' universale della costituzione e delle leggi, il rapporto del particolare all' universale, ed il momento dell' ultima decisione, come determinazione, in cui tutto il rimanente si riflette, e donde prende principio la realtà. Una tale assoluta determinazione costituisce il principio decisivo del sovrano potere, che vuolsi pria d' ogni altro considerare.

Noi cominciammo dal sovrano potere, cioè dal momento del particolare, mentre questo contiene in se i tre momenti dello stato come un particolare. L' Io è egualmente il più particolare come il più universale. La realtà, il non ideale non è un esistente in se, ma le differenti particolarità coesistono l' una verso l' altra. Nello spirito al contrario tutto è differente come ideale e come unità. Lo stato come spirituale è il centro di tutti i suoi momenti, ed il particolare è l' anima ed il principio eminente, la sovranità, che contiene in se tutte le differenze.

CCXLV

1) La base del politico stato è la sostanziale unità, in cui A) i particolari poteri e funzioni sono del pari sciolti e contenuti, sicchè essi non ne sono indipendenti, ma hanno solamente tale e tanta autorità, quanta ne ricevono dall' idea del tutto, mentre procedono dalla sua forza e sono membra derivanti da essa.

Con una tale idealità dei momenti accade quel che della vita nell' organico corpo: essa è in ciascuna parte: non havvi in tutti i punti che solo una vita, e nulla opposizione. Divisa dall' intero ciascuna parte è morta. Tale è ancora l' ideale di tutte le singole classi poteri e corporazioni, per quanto questi sieno disposti ad avere una propria esistenza. Accade il medesimo che collo stomaco nell' organismo: esso esiste in se, ma serve e si comunica per l' intero.

CCXLVI

B. Le particolari funzioni e realtà dello stato sono i suoi essenziali e proprî momenti, e si appartengono agl'individui, dai quali sono possedute e realizzate, non avuto riguardo alla loro immediata personalità ma alle loro qualità universali ed obiettive, e perciò vanno congiunte all' individuale personalità in un modo tutto esterno ed arbitrario. Le funzioni ed i poteri dello stato non possono essere perciò obietto di privata proprietà.

La realtà dello stato si poggia sugl'individui, ma essi non sono da natura idonei ad esercitarne le funzioni, ma solo per obiettive qualità. Capacità, idoneità, carattere si appartengono all'individualità della persona, bisogna essere educato e formato ad un particolare ufficio: perciò un impiego non può essere nè venduto, nè ereditato. In Francia le piazze del parlamento erano ven-

dibili ; il sono oggigiorno nell' inglese armata quelle degli ufficiali fin ad un certo grado ; ma ciò dipendeva o dipende dalla forma di governo di alcuni stati del medio evo, che ora sono al tutto mancati.

CCXLVII

Entrambe queste determinazioni che le particolari funzioni e poteri dello stato non sieno esistenti per loro stessi, nè dipendenti dalla particolare volontà degl' individui, ma hanno l'ultima loro base nell' unità dello stato, costituiscono la sovranità di esso.

È questa l' interna sovranità, havvene un' altra cioè l' esterna. Nella passata feudale monarchia esisteva lo stato esternamente, ma per l'interno non solamente il monarca, ma lo stato istesso non aveva alcuna sovranità. Le particolari funzioni e poteri dello stato e della cittadina società erano in parte costituiti ed indipendenti corporazioni e communità, sicchè il tutto era più un aggregato che un organismo, in parte erano essi privata proprietà degl'individui, sicchè tutto quanto era necessario di eseguire per l'intero, era affidato all' opinione ed al l'arbitrio. L'ideale che costituisce la sovranità è l' istessa determinazione, secondo la quale nell' organismo animale le così dette parti di esso non erano solamente parti, ma membra, organici momenti, e l'isolarsi e l' indipendenza di essi è infermità: è l'istesso principio che aveva luogo nell' astratta idea della volontà come negativo a se stesso rapportandosi, ed universale determinantesi a particolare; a ben comprenderli è necessario aver presente la natura di quello che forma la sostanza ed il vero subiettivo dell' idea. Giacchè la sovranità è l'ideale di tutti i particolari poteri, ne risulta l' errore che è molto commune, di considerarla come semplice forza, come vano arbitrio, e di pareggiare la sovranità col dispotismo. Ma il dispotismo indica in

generale lo stato della mancanza della legge, quando la particolare volontà sia del monarca sia del popolo vale in luogo di legge, mentre al contrario la sovranità, specialmente in uno stato legislativo e costituzionale, forma il momento dell'ideale delle particolari sfere e realtà, sicchè queste non sieno indipendenti nè esistenti per i loro fini e forze, ma sieno determinate e dipendenti dallo scopo dello stato, che con una universale indeterminata espressione dicesi bene di esso. Un tale ideale si manifesta in doppia maniera. Nello stato di pace le particolari sfere e funzioni seguono il corso della soddisfazione delle loro individuali esigenze e fini, ciò è in parte l'effetto d'una non avvertita necessità delle cose, secondo la quale l'egoismo giova alla conservazione di se stesso e dell'intero; parte proviene dalla diretta influenza del tutto, donde essa è indirizzata allo scopo universale, e da esso limitato, come ancora conservato, ma per una tale conservazione obbligata a dei diretti adempimenti. Nello stato di bisogno, sia interno o esterno, l'organismo esistente nei particolari vie più si stringe nella semplice idea della sovranità, a cui la salvazione dello stato anche col sagrifizio dei particolari è affidata, e in tale stato l'ideale di essa raggiunge la sua vera realtà.

CCXLVIII

2) La sovranità, universale pensiero d'un tale ideale, esiste solamente come subiettività certa di se stessa, e come astratta e non fondata determinazione della volontà, in cui si ripone l'ultima decisione. Forma questo l'individualità dello stato che perciò è uno. La subiettività è vera solamente come subietto, la personalità solamente come persona, e nella costituzione dello stato elevata a reale ragione ciascuno dei tre momenti dell'idea ha una forma per se reale e particolare. Un tale assoluto decisi-

vo momento del tutto non è l'individualità in generale, ma un individuo, il monarca.

Il perenne processo d'una scienza, il suo svolgimento dall'idea (altrimenti essa non merita il nome di filosofica scienza) addimostra propriamente che un'istessa idea, e qui la volontà, è, e si mantiene sulle prime un astratto, e tale dee essere mentre è un principio, pone in prosieguo le sue determinazioni, ed acquista in tal modo un concreto tenore. Tale è il momento fondamentale della personalità astratta in prima nel suo immediato dritto, che per mezzo delle sue differenti forme si avanza dalla subiettività, e qui nell'assoluto dritto, nello stato, concreta perfetta obiettività della volontà, addiviene la personalità dello stato, la certezza di se stessa: ultimo punto, che accoglie nella sua semplicità tutti i particolari, pon fine al ponderare delle ragioni e contro ragioni, per le quali ha luogo sempre il vacillare, conchiude col dire, io voglio, e dà principio all'azione ed alla realtà.

La personalità e l'obiettività, come infinito a se stesso rapportantesi ha la sua immediata verità solamente come persona, come subietto esistente per se stesso ed uno. La personalità dello stato è reale solamente come persona, come monarca.

La personalità esprime l'idea nella sua astrazione, la persona contiene la realtà di essa, e l'idea è tale, è verità solo per questa determinazione. Una così detta morale persona, come società, communità, famiglia, per quanto fosse in se stessa concreta, ha la personalità solamente come momento, come astratta in se: essa non ha perciò raggiunta la verità della sua esistenza: ma lo stato è l'intero, in cui i momenti dell'idea sono reali conformemente alla loro propria verità. Tutte queste riflessioni sono state già esposte nelle loro forme in tutto il senso di questo trattato, ma sono qui ripetute, mentre si ammettono di leggieri nelle loro forme particolari, ma non voglionsi riconoscere e comprendere, quando si presenta-

no nella loro vera condizione, non particolarizzate, ma nella loro verità come momenti dell' idea. L'idea del monarca torna perciò la più difficile per il ragionamento, per la riflessione dell'intelligenza, mentre questa si arresta a particolari determinazioni, e conosce solo le limitate percezioni, e ragioni, e le divergenze da esse. Esso rappresenta il monarca nella sua forma non solo, ma anche nella sua determinazione come qualche cosa di estraneo allo stato, mentre non solamente non è tale ma ne forma il principio. Qui si porge l'opinione di considerare il dritto del monarca come fondato sulla divina autorità, e si vuole in ciò riporre il suo carattere assoluto. Ma è ben noto quali e quanti errori si connettono ad una tale opinione, e perciò è dovere d'un filosofico trattato prendere in considerazione un tale divino elemento.

CCXLIX

La sovranità del popolo può esser presa nel significato, che un popolo in generale abbia verso l' estero una propria rappresentanza e formi un proprio stato, come quello della Gran Brettagna; ma il popolo di Scozia d'Irlanda di Venezia di Genova del Ceilano non sia più un popolo sovrano, dacchè essi han cessato di avere proprî principi, o superiori magistrati. Si può dire ancora dell'interna sovranità ch'essa risegga nel popolo, quando si parli in generale dell' intero come noi l' abbiamo di sopra dimostrato, perchè ciò vuol dire che allo stato si appartenga la sovranità. Ma la sovranità del popolo presa in contrario di quella esistente nei monarchi è il senso più commune, in cui s'intende ai tempi presenti; stante una tale contraddizione appartiene la sovranità del popolo a quei traviati pensieri, che vengono occasionati dalla falsa opinione che si ha di essa. Il popolo considerato senza il suo monarca e senza la necessaria connessa divisione dell' intero è una massa informe e non più uno

stato, nè ad esso più conviene alcuna delle determinazioni che sono solamente esistenti in un intero in se ben costrutto, come sovranità, governo, giudizio, autorità, corporazioni. Dacchè tali momenti risultanti dall' organizzazione e dalla vita dello stato si manifestano in un popolo, cessa esso di essere quell' indeterminato astratto che nell'universale imaginazione chiamasi popolo. Ove s' intende per sovranità di esso la forma della republica, e più particolarmente della democrazia, (mentre per republica s'intendono moltiplici empiriche mescolanze, che non appartengono ad un filosofico trattatto) in tal caso stante quello che abbiamo detto di sopra, e stante lo svolgimento dell' idea non cade più in acconcio di parlare d'una tale opinione. In un popolo che non sia una stirpe patriarcale, nè rattrovisi in uno stato rozzo, in cui le forme della democrazia ed aristocrazia sieno impossibili, nè si presenta in uno stato disorganico ed arbitrario, ma vien pensato come un tutto svolto e veramente organico, la sovranità è come la personalità dell' intero, e questa nella realtà conforme alla sua idea è la persona del monarca.

Nel di sopra osservato periodo, in cui ha luogo la partizione dei governi in forma democratica, aristocratica e monarchica, ed in cui la sostanziale unità in se stessa limitata non ancora ha raggiunta la sua infinita partizione e riflessione, il momento dell' ultima volontà se stessa determinante non si manifesta come un permanente organico momento dello stato in una propria realtà. Anche nelle più rozze forme dello stato è sempre necessaria una individuale sommità, sia ch' essa fosse per se stessa esistente come nelle vere monarchie, o come nelle aristocrazie e specialmente nelle democrazie si formasse negli uomini di stato, nei comandanti del campo, secondo il caso o il particolare bisogno dei tempi, giacchè ogni azione e realtà ha il suo principio e compimento nell' unità determinante d' un capo. Ma limitata alla prima stazionaria unione dei poteri una tale subiettività di decisione dee essere parte fortuita, parte subordi-

nata alla sua stessa origine e sorgente, nè altrove perciò che al di sopra d'una tale supposta sovranità poteva riporsi la pura non contaminata facoltà di decidere, il fato determinante. Come momento dell'idea doveva essa procedere nell'esistenza ma indipendente dall'umana libertà e dalla sua sfera che è compresa nello stato. A ciò vuolsi attribuire l'origine ed il bisogno degli oracoli, del demone di Socrate, di consultare le interiori degli animali, il mangiare ed il volo degli uccelli, per raccoglierne l'ultima decisione nelle grandi occasioni e negl'importanti momenti dello stato, decisione, che gli uomini non ancora penetranti nel profondo della coscienza, e non ancora svoltisi in questa indipendente esistenza dello stato primitivo della sostanziale unità non avevano ancora la forza di leggere nell'intimo dell'essere umano. Nel demone di Socrate possiamo noi vedere il principio della volontà in se stessa riflessiva, il principio della vera libertà se stessa conoscente. Questa reale libertà dell'idea che consiste nel dare a ciascuno dei momenti della ragione una propria, presente e coscienziosa realtà, è quella che forma l'ultima certezza se stessa determinante, la sommità nell'idea della volontà, ed adempie al ministero della coscienza. Una tale ultima determinazione è solamente possibile nella sfera dell'umana libertà, in quanto essa è la sommità elevata al di sopra d'ogni particolare e condizionale; mentre solo in tal caso è reale conformemente alla sua idea.

Nell'organizzazione dello stato, cioè nella costituzionale monarchia non deesi niente altro aver presente che la necessità dell'idea: ogni altro punto di veduta dee sparire. Lo stato può essere considerato, come un grande architettonico edificio, come un geroglifo della ragione, che si traduce nella realtà. Tutto quanto si rapporta puramente all'utile ed all'esterna esistenza è da escludere da un filosofico trattato. È facile rappresentarsi al pensiero, che lo stato è la volontà se stessa determinante, perfetta, sovrana, è l'ultima decisione. Il difficile si è che un

tale, Io voglio, venga compreso come persona. Qui non vuolsi dire, che il monarca potrebbe operare arbitrariamente; egli dee attenersi al concreto tenore dei consigli, e quando la costituzione è ben fissata, niente altro gli rimane a fare, che sottoscrivere il suo nome. Ma un tal nome è importante, esso è la sommità, al di là della quale non si può procedere. Si può dire, che un' organica divisione era già esistente nella bella democrazia di Atene: ma noi abbiamo egualmente osservato, che essi prendevano l' ultime loro decisioni da apparenze dell' intutto esterne, come dagli oracoli, dagl' intestini degli animali, dai sagrifizî, dal volo degli uccelli, e che essi si rapportavano alla natura, come ad una forza, che indica ed esprime tutto quanto torni vantaggioso per l'uomo. La coscienza in quel tempo non erasi ancora elevata all'astrazione del subiettivo, non ancora a tal grado, che su quello, che era da decidersi, fosse pronunziato un, Io voglio. Un tale, Io voglio, forma la grande differenza fra l'antico ed il moderno mondo, e dee avere nel grande edifizio dello stato la sua propria esistenza. Ma sventuratamente una tale determinazione si ritiene come al tutto esterna ed arbitraria.

CCL

3) Quest'ultima decisione della volontà dello stato è semplice in questa sua astrazione, e perciò immediatamente individuale: nella sua idea istessa si ripone la sua determinazione da natura: il monarca come tale è perciò essenzialmente astratto da qualunque altro tenore, e questo individuo sarà elevato ad una tale dignità in una forma immediata e naturale per nascita.

Un tale passaggio dall' idea della pura determinazione di se stesso in una qualità immediata e naturale dell' essere è d'una natura tutta speculativa, e perciò la sua conoscenza si appartiene alla filosofia della logica. Del resto esso è in generale

l'istesso passaggio, che è conosciuto come proprio della volontà, ed è il procedimento di tradurre uno scopo che si ha presente dal subiettivo nell'esistenza. Anzi la vera forma dell'idea e del passaggio che qui viene considerata è l'immediata conversione della pura interna determinazione della volontà della semplice idea istessa in una esistenza naturale senza il mezzo d'un particolare tenore: è la conversione d'uno scopo in azione. Nella così detta ontologica prova dell'esistenza di Dio è l'istesso passaggio dell'assoluta idea nell'essere quello che ha formata la profondità dell'idea ai tempi moderni; se non che in quelli a noi più prossimi esso è stato ritenuto per incomprensibile, mentre non si è andato direttamente alla conoscenza della verità, che si ripone solo nell'unità dell'idea coll'esistenza. Giacchè la coscienza dell'intelligenza non rattrova in se una tale unità, essa perciò si arresta alla partizione dei due momenti della verità, si rappresenta la scelta del monarca come al tutto fortuita, e non come immediata e naturale, si ritiene come ragionevole una tale casualità e l'assoluta differenza di quei momenti e si conchiude per l'irragionevolezza d'una tale connessione, sicchè si dà luogo ad altre conseguenze distruggitrici dell'idea dello stato.

Quando sovente si afferma contro il monarca, che il ben'essere dello stato dipenderebbe dal caso, giacchè quegli potrebb'essere malamente educato, e forse non meritevole di trovarsi alla sommità di esso, e quindi sarebbe assurdo ritenere una tale condizione come ragionevole, una tale presupposizione è vana, come se il tutto si poggiasse sull'individualità del carattere di quello. In una perfetta organizzazione dello stato il monarca non è che una decisiva formalità, un naturale ostacolo contro le passioni. A torto dunque si domandano delle obiettive qualità in lui; egli ha solamente a dir si, ed a mettere un sol punto: mentre la sommità vuol essere cosi costrutta, che l'individualità del carattere non abbia alcuna importanza. Una tale determinazione del monarca è ragionevole mentr' essa è

conforme all'idea; ma perchè è difficile a comprendersi avviene sovente, che non si penetra nel ragionevole della monarchia. Questa dee essere stabile in se stessa, e tutto quanto si appartiene al monarca come ultima decisione, è qualche cosa che tocca all'individualità, ma non risulta da essa. Havvi bene delle condizioni, in cui il tutto è affidato ad una tale individualità, ma in tal caso lo stato non è compiuto, e non ben costrutto. In una bene ordinata monarchia alla legge solamente si appartiene la parte obiettiva, ed il monarca non ha che ad aggiungere il subiettivo, Io voglio.

CCLI

I due momenti nella loro indivisa unità, l'ultimo astratto intimo atto della volontà, e perciò l'ultima astratta intelligenza, una tale idea non mutabile per arbitrio forma la maestà del monarca. In tale unità si ripone l'unità reale dello stato, che per la determinazione naturale è sottratta alla possibilità ed alla sfera dell'arbitrio, dei particolari fini e progetti, alla lutta delle fazioni contro le fazioni, e si sottrae il potere dello stato alla decadenza e rovina.

Nascita e dritto di eredità fanno la base della legittimità, non nel dritto positivo, ma nell'idea. Che per mezzo della già stabilita naturale successione al trono si previene nella vacanza di esso alle fazioni, è una considerazione, la quale a dritto è stata ritenuta come valida per l'eredità di esso. Ma una tale considerazione è solamente conseguenza, e posta come base trae la maestà nella sfera del ragionamento, e pone a suo fondamento non l'immanente idea dello stato, ma qualche cosa esterna, un pensiero per essa indifferente, come il bene dello stato o del popolo. Secondo una tale determinazione l'eredità con successione è presa come un mezzo termine, donde procedono altri mezzi termini ed altre conseguenze, ed è troppo ben noto quali con-

seguenze si son volute trarre da questo così detto bene del popolo (salut du peuple). E perciò è alla filosofia solamente che si appartiene considerare col pensiero la sovrana maestà, mentre qualunque altro modo, che quello dell'infinita in se stessa fondata idea annulla la natura di essa. Il regno elettivo si presenta come il più facile ed il più naturale all'immaginazione: esso si lascia più di leggieri comprendere dalla picciolezza del pensiero: giacchè se è il bene e l'interesse del popolo che il monarca dee curare, dee rimettersi alla scelta di quello, a chi voglia affidare la cura del suo bene; e da ciò risulti il dritto del governo. Secondo una tale opinione il monarca vien considerato come un alto impiegato, essa si connette con quella, la quale ritiene, che lo stato risulti dal contratto del sovrano col popolo, giusta la volontà, l'arbitrio, l'opinare ed il capriccio dei molti. Ma essa, come abbiam di sopra osservato, può esser vera solo nella cittadina società, mentre nè il principio della famiglia, molto meno quello dello stato può essere in opposizione coll'idea della moralità. Che il regno elettivo sia la peggiore delle istituzioni ciò si rileva col ragionamento dalle conseguenze, le quali sembrano in loro stesse possibili e verisimili, ma nel fatto poi vanno necessariamente connesse ad una tale istituzione. Nel regno elettivo la costituzione d'un governo, ed il potere dello stato è affidato alla particolare volontà, che è ritenuta come ultima decisione, onde ne risulta il cambiamento degli speciali poteri di quello in privata proprietà, la debolezza e la decadenza della sovranità di esso, e perciò la dissoluzione interna, e l'esterna rovina.

CCLII

Quando si vuol comprendere l'idea del monarca, non è abbastanza il dire, che Iddio abbia collocato i monarchi sul trono, mentre il tutto anche la peggiore delle cose proviene da Dio.

Anche dalla parte dell'utile non si vantaggia di molto, e s'appalesano sempre degl' inconvenienti. Meno giova egualmente quando si considera il monarca dalla parte del dritto positivo. Che io abbia della proprietà è ciò necessario; ma un tale particolare possesso è fortuito, e tale si manifesta ancora il dritto, che alcuno dovesse porsi alla sommità dello stato, quando si considera come astratto e positivo. I monarchi non si distinguono per forza di corpo o di spirito, e pure milioni d'uomini si lasciano da loro governare. Quando dicesi che gli uomini lo fanno in opposizione dei loro interessi, fini, e vedute ciò è assurdo mentre gli uomini non sono sì stolti: è il loro bisogno, l'intima potenza dell'idea, che fa forza alla loro coscienza, e li mantiene in un tale rapporto. Se dunque il monarca fa parte, anzi è la sommità d'uno stato, è da dirsi, che un popolo conquistato non è identico nella sua costituzione col suo principe. Quando una sommossa avviene in una provincia soggiogata colla guerra è ciò altra cosa che una rivoluzione in un bene organizzato regno. I vinti non sono in rivoluzione contro il loro principe; essi non commettono alcun delitto di stato, mentre non sono con lui in connessione d'idea, non congiunti nell' intima necessità della costituzione: è esistente solo un contratto, ma nessun legame di stato: Je ne suis pas votre prince, je suis votre maitre, ripeteva Napoleone ai vinti e soggiogati.

CCLIII

Dalla sovranità del monarca scaturisce il dritto di grazia dei rei, mentre ad essa sola si conviene la realtà della potenza dello spirito, di fare, che l'avvenuto non fosse avvenuto, e di porre in non curanza ed in dimenticanza il delitto.

Il dritto di grazia è una delle più alte ricognizioni della maestà dello spirito. Un tal dritto si appartiene del resto all' applicazione, o alla riflessione delle determinazioni d' una più alta

sfera alle cose avvenute. Tali applicazioni si appartengono alla particolare scienza, la quale ha a trattare il suo obietto in una empirica maniera: da tali applicazioni scaturisce ancora, che le violazioni di stato in generale, della sovranità, della maestà e della personalità del principe si comprendano nell'idea del delitto, che anzi si considerino come i più alti, ed abbiano un'impronta tutta particolare.

La grazia è la rimissione della pena, ma essa non annulla il delitto. Questo rimane sempre, e l'aggraziato è sempre un delinquente. La grazia non esprime che un delitto non sia commesso. Una tale rimissione può aver luogo ancora per mezzo della religione, la quale può fare, che l'avvenuto non si consideri come tale. Giacchè il delitto è commesso nel mondo, la grazia si appartiene solamente alla maestà del principe, e si conviene solo all'astratta decisione di essa.

CCLIV

La seconda cosa contenuta nel potere del principe è un momento particolare, o meglio l'assunzione dei particolari nell'universale. Giacchè esso ha una particolare esistenza, havvi degli altri consiglieri ed individui, i quali fanno presente alla decisione del monarca la natura delle successive condizioni dello stato, o le legislative disposizioni necessarie ai sopravvenienti bisogni colla loro parte obiettiva e colle ragioni determinanti. La scelta degl'individui destinati ad un tale ufficio, come la loro dimissione, giacchè essi hanno a fare direttamente colla persona del monarca, cade nel suo illimitato arbitrio.

Giacchè solamente la parte esterna della decisione, la conoscenza del tenore e delle condizioni, le legislative ed altre ragioni determinanti vanno soggette a risponsabilità, cioè a dire sono capaci d'una prova obiettiva, e giacchè esse sono indipendenti dalla particolare volontà del monarca, perciò tali consi-

glieri ed individui sono soggetti a risponsabilità, mentre la vera maestà del monarca come ultima determinante subiettività ne va esente per tutte le operazioni governative.

Il terzo momento del potere sovrano riguarda l'universale in se e per se, e consiste, sotto al rapporto subiettivo nella coscienza del monarca, obiettivamente considerato nell'intero della costituzione e sue leggi: il potere sovrano presuppone gli altri elementi, come questi quello.

CCLV

L' obiettiva garanzia del sovrano potere e della giuridica successione all'eredità del trono si ripone in ciò, che come questa sfera ha una distinta realtà per mezzo degli altri elementi fissati dalla ragione, così acquistano questi per essa i dritti ed i doveri proprì della loro determinazione; ciascun elemento in quanto che conserva se stesso, conserva nel ragionevole organismo anche gli altri.

La monarchica costituzione formata ad ereditaria stabilita successione al trono giusta la primogenitura, ritorna al principio patriarcale, da cui storicamente è proceduta, ma in una più alta determinazione, giacchè forma la sommità d'uno svolto organico stato, è un tardo lavoro della storia, che torna della massima importanza per la pubblica libertà, e per la ragionevole costituzione, benchè essa, come abbiam di sopra osservato, se rispettata vien poco communemente compresa. Le passate feudali monarchie come i dispotismi presentano nella storia una vicenda di rivoluzioni, di violenze dei principi, di interne guerre, di cadute d'individui e dinastie, e l'occasionata da ciò interna ed esterna devastazione e rovina universale, mentre in tali condizioni la divisione delle funzioni dello stato è puramente meccanica, e non ancora è una differenza di determinazioni e di forme, ma solamente di maggiore o minore potenza. In tal modo

ciascuna parte si limita a se stessa, ed assorbe nella sua indipendente esistenza tutti gli altri elementi in se. Negli organici rapporti in cui havvi membra e non parti, l'uno all'altro si rapporta; ciascuno contiene gli altri in se, mentre si limita alla propria opera, e nella conservazione di se stesso prende a sostanziale scopo ed ha per effetto la conservazione degli altri. Le garanzie che si cercano sia per la ferma successione al trono, sia per il sovrano potere in generale, per la giustizia e per la pubblica libertà vengono assicurate per mezzo delle istituzioni. Possono essere ritenute come subiettiva garanzia, l'amore del popolo, il carattere, il giuramento, il potere, ma quando si parla di costituzione, si tratta solo di obiettive garanzie, d'istituzioni, cioè a dire di organici limitati momenti. Cosi sono la publica libertà in generale, e la successione al trono scambievoli garanzie, e stanno in assoluta connessione, mentre la publica libertà costituisce una ragionevole costituzione, e l'eredità del sovrano potere è un momento, che risulta, come abbiamo di sopra dimostrato, dall'idea istessa.

IL POTERE GOVERNATIVO

CCLVI

Dalle decisioni è da distinguere l'esecuzione e l'applicazione delle sovrane decisioni, in generale l'adempimento e la validità delle decisioni, delle leggi esistenti, delle istituzioni, e delle formalità per i fini universali. Un tale ufficio si appartiene in generale al potere governativo, in cui vanno compresi i giuridici poteri e quelli di polizia, i quali sono in un immediato

rapporto col particolare delle cittadine società, e realizzano l'universale interesse nel particolare.

I communi particolari interessi, che hanno luogo nella cittadina società, e non fanno parte in se e per se esistente dello stato hanno la loro validità nelle corporazioni, e nelle altre communità dedite al guadagno. Giacchè tali negozi, che queste son chiamate a curare, da una parte riguardano la privata proprietà, e gl'interessi delle particolari sfere di essa, e da questo lato si poggiano sulla confidenza dei soci e dei concittadini, dall'altra parte queste sfere debbon essere subordinate al più alto interesse dello stato; torna però necessario, che la scelta di coloro, a cui voglionsi affidare tali uffici, venga fatta dagl'interessati istessi, ma approvata e confermata da una più alta sfera.

CCLVII

La conservazione dell' universale e legislativo interesse dello stato nei suoi particolari dritti, e l'armonia fra questi e quello addimandano una speciale diligenza dalla parte dei delegati del potere governativo, delle esecutive cariche e degli alti uffici costituiti a collegi, i quali tutti si concentrano nell'alta sovranità del monarca.

Come la cittadina società è il punto di conflitto del privato interesse di tutti contro tutti, così ha luogo qui la lutta dei communi particolari vantaggi contro le più alte vedute ed ordinamenti dello stato. Lo spirito di corporazione, il quale risulta dal dritto delle sfere particolari, va compreso nello spirito dello stato, giacchè esso riceve da questo il mezzo della conservazione dei fini particolari. E tale è la natura del patriottismo dei cittadini, ch'essi riconoscono lo stato come loro propria sostanza, mentre questo conserva le sfere particolari, le giustifica, e dà loro autorità e prosperità. Nello spirito di corporazione, giacchè

esso contiene la concentrazione del particolare nell'universale, è la forza e la fermezza dello stato quello di cui si ha bisogno.

Non sempre è riuscito a bene il maneggio degli affari delle corporazioni per mezzo dei loro proprì reggenti, giacchè questi se comprendono bene i loro proprî interessi e negozî, sovente molto imperfettamente intendono dei loro lontani rapporti e connessione coll'universale; a questo possono contribuire delle successive condizioni, come la collisione delle private proprietà, l'eguaglianza dei reggenti con coloro che dovrebbero esser loro subordinati, ed altre moltiplici dipendenze. Ma tali sfere particolari possono rimettersi alla libertà, alla conoscenza alla decisione ed alla esecuzione degl' individui, tanto più che esse sono turbate, meno riescono profittevoli all' universale dello stato, mentre che la tranquilla o stolta cura di tali poco importanti negozi è in diretto rapporto coll' accontentamento e l'opinione di coloro che vi si applicano.

CCLVIII

Una delle funzioni del governo si è la partizione del lavoro; l'organizzazione delle autorità per tutto quanto riguarda la vita concreta, ha il difficile incarico, che vengono affidate a persone idonee, la cui attività metta capo nella sfera più alta del potere governativo.

Un momento importante per il potere governativo, è la giusta partizione delle cure di stato: qui si tratta del passaggio dall'universale nello speciale e particolare, e tali cure voglionsi compartire a seconda delle differenti parti. Ma il più difficile si è, che mentre esse variamente si compartono, si riflettano di nuovo nell'unità. Come per esempio il potere della polizia ed il potere giudiziario, mentre segue ciascuno un proprio corso, formano però un solo ufficio. Il mezzo, che si suol tenere, si è che si nominano dei cancellieri di stato, dei ministri, dei consiglieri

ministeriali, onde l'esecuzione degli affari addivenisse più semplice. Ma quando tutto parte dal potere ministeriale le cure di stato possono allora concentrarsi in esso: benchè ad un tale sistema si connetti la più grande agevolezza, celerità ed attività, in tutto quello, che vuolsi eseguire per il commune interesse dello stato. Un tal regime risultò dalla francese rivoluzione, venne elaborato da Napoleone, ed esiste oggi in Francia. Ma questa manca di corporazioni e di communità, cioè a dire della sfera, in cui i particolari interessi vengono conciliati coll'universale. Nel medio evo avevano al certo queste sfere acquistata una troppo grande indipendenza, esse erano come tanti stati in uno stato, e si governavano in un modo assoluto come indipendenti società; ma se tale non dee essere la loro condizione, è forza però affermare, che la vera forza degli stati si ripone nelle communità. Qui il governo ha presenti legittimi interessi, i quali vogliono essere da esso rispettati, e se l'amministrazione torna necessaria per tali interessi, che anzi deve proteggerli, l'individuo trova in tal modo patrocinio nell'esercizio dei suoi dritti, e cosi il suo particolare interesse si connette colla conservazione dell'intero. Fin da qualche tempo si pensa sempre ad organizzare, ed una tale organizzazione forma il pensiero predominante, ma la massa dell'intero è più o meno rimasta inorganica: e pure è della più alta importanza, ch'essa venga organizzata, mentre solo in tal modo addiviene essa forza, potenza, altrimenti non è che massa, moltitudine di sconnessi atomi. Un legittimo potere si fonda solo sull'organico stato delle sfere particolari.

CCLIX

Le cure del governo sono d'una natura obiettiva e differente, ed esse sono da adempiersi e da realizzarsi dagl'individui. Fra questi e quelle non havvi alcun naturale immediato legame;

perciò gl'individui non sono determinati ad esse per naturale personalità o per nascita. Per una tale determinazione torna necessario un obiettivo momento, cioè la conoscenza e la prova delle capacità, prova, che assicura allo stato il servizio per i suoi bisogni, ed è condizione, e possibilità per ciascun individuo di appartenere ad una classe.

Ma giacchè una tale parte obiettiva ha molto dell'indeterminato, è perciò necessaria la subiettiva, la quale consiste nello scegliere e nel nominare fra i molti un individuo per un ufficio speciale e per l'esecuzione delle publiche bisogne; ed una tale connessione fra l'individuo ed il suo ufficio, come di due parti fra loro indipendenti e disgiunte si appartiene al sovrano determinante potere dello stato.

CCLX

Le particolari cure dello stato, che la monarchia affida alle autorità, fanno parte dell'obiettiva sovranità del monarca: la loro determinata differenza risulta dalla natura delle cose: e come l'attività di questa autorità non è che l'adempimento dei loro doveri, così la loro occupazione al loro ufficio non è più un dritto arbitrario.

L'individuo, che per atto sovrano vien destinato ad un ufficio, acquista nell'adempimento de' suoi doveri in una tale connessione il sostanziale dei suoi rapporti; e come conseguenza d'un tale sostanziale rapporto egli rattrova in esso i mezzi e l'assicurata soddisfazione dei suoi particolari bisogni e la libertà delle sue esterne condizioni e dell'attività del suo ufficio da ogni subbiettiva dipendenza ed influenza.

Lo stato non può fondarsi sopra capricciosi arbitrari adempimenti; (un dritto per esempio che fosse eseguito da cavalieri erranti) giacchè ove fossero arbitrarî e capricciosi e fossero abbandonati a delle vedute subiettive, essi sarebbero come non

adempiuti, o almeno sarebbero da paragonare all'esecuzione di subiettivi fini.

L' altro estremo si è, quando nelle cure di stato gl' impiegati si riguardano come servi, che soddisfano al semplice bisogno senza un vero dovere e senza dritto nel loro servizio. Il servizio dello stato addimanda il sagrifizio dell'indipendente capricciosa soddisfazione dei subiettivi fini, e dà ancora il dritto di trovar quella in un moderato adempimento dei suoi doveri. In ciò si ripone la connessione dell' universale col particolare interesse, che costituisce l'idea e l'intima stabilità dello stato. Un rapporto d'impiego è quasi un rapporto di contratto, mentre havvi una doppia condiscendenza ed una doppia prestazione da ambe le parti.

L'impiegato non è chiamato per un singolo arbitrario adempimento come il mandatario, ma ripone il principale interesse della sua spirituale esistenza in un tale rapporto.

Di più quel ch' egli dee eseguire, e che a lui viene affidato non è particolare nè d' una qualità a lui esterna: il pregio di esso è qualche cosa di intimo, differente dalla sua esterna qualità, e che non è violato colla non esecuzione di tutto quanto è convenuto. L' ingiustizia o la positiva violazione proveniente dall'inadempimento è perciò una mancanza o meglio un delitto. Mediante l' assicurata soddisfazione dei particolari bisogni, è tolto l' esterno bisogno, che potrebbe dare occasione di cercare i mezzi per soddisfarlo a costo dell'attività e del dovere dell'impiego.

Coloro i quali sono dediti alle cure dello stato trovano nell' universale potere di esso patrocinio contro l'arbitrio, e le private passioni dei governati, e di coloro, i cui privati interessi vengono lesi dall' esecuzione degli universali.

CCLXI

La sicurezza dello stato e dei governati contro l'abuso del potere dalle autorità degl'impiegati si ripone da una parte immediatamente nella loro gerarchia e risponsabilità, dall' altra nel dritto delle corporazioni, che annullano ogni subiettivo arbitrio che potesse insinuarsi nel potere confidato agl'impiegati, e suppliscono al controllo, che risulta dalla vita privata da'rapporti dell' uomo nella società, ove esso non fosse trovato sufficiente.

Nella condotta e nell'educazione degl' impiegati si ripone il punto, in cui le leggi e le istituzioni del governo toccano il singolare, e si rendono valide nella realtà.

È questo il momento ancora da cui dipende il contento e la confidenza dei cittadini, come l' attività, o la rilasciatezza degl' impiegati. Può avvenire ancora, che il controllo d'una sfera superiore può essere insufficiente, e può trovare degli ostacoli al commune interesse della volontà ne' governati o nelle corporazioni superiori, sicchè in tal caso vien richiesto e giustificato l' intervento della sovranità.

Che la mancanza delle passioni, la rettitudine e la dolcezza delle maniere addivengano costumi, ciò dipende in parte dalla morale ed intellettuale educazione, la quale componga la conoscenza degli oggetti di queste sfere, il necessario esercizio degli affari, ed il reale lavoro, o in parte la grandezza dello stato è un momento principale, che rallenta i legami di famiglia e privati, come ancora rende impotenti, ed ammorza la vendetta, l'odio, e simili altre passioni, mentre tali subiettivi momenti si annullano di rincontro ai grandi interessi esistenti nella grandezza dello stato, e ne risulta l' abitudine per interessi, veri, e vedute universali.

CCLXII

I membri del governo, e gl' impiegati dello stato costituiscono una parte principale della media classe, di cui è propria l'educata intelligenza e la retta coscienza nella massa d'un popolo.

Ch' essa non sia tentata a prendere l'isolato posto d'un'aristocrazia, nè usi della sua educazione e delle sue capacità come mezzo per secondare il suo arbitrio, ed elevarsi a dominio, a ciò provvedono dall' alta sfera le istituzioni della sovranità, e dalla base i dritti delle corporazioni.

Così l'amministrazione del dritto, il cui obietto è interesse proprio di tutti gl' individui, quando la conoscenza di esso è avviluppata in dottrina ed in una straniera lingua, e la sua procedura in moltiplici formalità, addiviene allora un istrumento di guadagno e di prepotenza.

La coscienza dello stato e l' educazione si rileva vie maggiormente nella media classe, a cui gl' impiegati di esso appartengono. Perciò forma questa la base di quello per tutto quanto riguarda la rettitudine e l'intelligenza. Lo stato perciò, in cui non havvi alcuna media classe, non si eleva ad un grado più alto. Così per esempio in Russia havvi una massa, la quale è serva, ed un' altra, la quale comanda. Che una tale media classe venga educata è questo principale interesse dello stato; ma ciò può avvenire solo in una organizzazione tale, quale noi l' abbiamo osservato, cioè col dar luogo a delle particolari sfere, le quali sieno relativamente dipendenti, e per mezzo d'una classe d' impiegati, il cui arbitrio venga limitato da quello. L'operare secondo universali dritti, e l'abitudine d'un tale operare è un effetto, che risulta da tali indipendenti sfere.

IL POTERE LEGISLATIVO

CCLXIII

Il potere legislativo riguarda le leggi in quanto esse abbisognano d'un successivo miglioramento, e gli universali interni interessi dello stato. Un tale potere è anche una parte della costituzione, la quale è qui presupposta, ed esiste in se e per se indipendente da una tale diretta determinazione, ma che riceve un successivo svolgimento nel miglioramento delle leggi e nel progressivo carattere degli universali interessi del governo.

La costituzione dee essere il fermo e valido suolo, su cui dee poggiarsi il potere legislativo, e perciò questo non può precederla. Anche la costituzione è soggetta a miglioramenti. Un tale svolgersi è un cambiamento, che non è visibile, nè ha la forma di cambiamento. Quando per esempio il potere dei principi e delle loro famiglie in Germania era quasi una privata proprietà, e poi senza lutta e senza opposizione si cambiò in dominio ed in potere di stato, ciò avvenne, dal perchè i principi sentivano il bisogno, che i beni fossero indivisi; ne cercavano la garanzia dalle terre e dalle corporazioni, e questi presero la forza e l'esistenza d'un potere, su cui essi non più avevano un'esclusiva disposizione. In simile modo l'imperadore era primo giudice, e giudicando si aggirava per il regno. Mediante visibile progresso di educazione è divenuto esternamente necessario, che l'imperadore a mano a mano rilasciasse agli altri un tale ufficio, e così si eseguiva il passaggio del potere giudiziario dalla persona del principe ai collegi. Così il miglioramento d'una

corporazione si esegue tranquillamente ed inosservato. In tal modo dietro un lungo periodo una costituzione perviene ad uno stato differente da quello, in cui essa era.

CCLXIV

Questi obietti si riducono in rapporto agl'individui a due lati: *a)* quello che loro risulta di bene e di godimento dallo stato; *b)* e quello ch'essi abbiano a prestare allo stato. Nella prima parte vanno comprese le private giuridiche leggi, i dritti delle communità e delle corporazioni, universali disposizioni e tutto quanto riguarda indirettamente l'intero della costituzione. Tutto quanto sia da prestare può essere determinato con giustizia solo in quanto si riduce a denaro, universale esistente valore delle cose e delle operazioni, ed esso dee essere così organizzato, che i particolari lavori e servizi, che voglionsi prestare dagli individui, sieno eseguiti anche colla sua volontà.

Quel che sia proprio obietto dell'universale legislazione, e delle amministrative autorità e dei regolamenti del governo, vuolsi così distinguere in generale, che scopo di quella sono universali legislative determinazioni, di queste il particolare ed il modo e la maniera dell'esecuzione. Ma una tale differenza non è perfettamente stabilita, dal perchè una legge, giacchè essa è legge, e non un semplice comando, (come per esempio tu non devi uccidere), dovesse essere in se stessa determinata; che anzi più questa è determinata, più è capace d'un successivo svolgimento. Ma egualmente una troppo estesa determinazione darebbe alle leggi un empirico lato, che nella reale applicazione sarebbe soggetto a cambiamenti, ed offenderebbe il carattere delle leggi. Nell'organica unità dei poteri dello stato, havvi questo, ch'esso è uno spirito solo, che mantiene l'universale, e lo pone e lo spinge nella determinata realtà. Può ancora avvenire in uno stato, che questo non addimandi alcuna

diretta prestazione dalle capacità, dalle proprietà, dalle attività dall' ingegno, e da tutte le infinite moltiplici viventi sostanze che si ripongono in esso, le quali vanno ancora congiunte col sentimento, ma pretenda solo dei mezzi, che si manifestano come denaro. Gli adempimenti, che si rapportano alla difesa dello stato contro i nemici si appartengono ai doveri della parte che segue. Nel fatto il denaro non è una particolare prestazione come le altre, ma è l'universale di esse, in quanto esse prendono un' esterna esistenza, in cui sieno capaci di essere comprese come cosa. Solamente in questo esterno elemento è possibile una quantitativa determinazione ed il giusto e l'equo nelle prestazioni. Platone nel suo stato rimette alle alte autorità destinare gli individui a delle particolari corporazioni, e loro imporre obblighi particolari: nella feudale monarchia i vassalli avevano egualmente indeterminati servizi, ma anche dei particolari, come l' ufficio di giudice: gli obblighi in Oriente ed in Egitto per le immense architetture erano egualmente d' una qualità speciale. In tali rapporti manca il principio della subiettiva libertà, che l'opera dell'individuo, che in tali oblighi è d'una natura speciale venga ancora eseguita per mezzo della sua individuale volontà; un dritto, che è solo possibile, ove gli oblighi vengano permutati coll' universale valore, che è la moneta, e che ha appunto occasionato un tale scambio.

Le due parti della costituzione si rapportano ai dritti ed agli obblighi degl'individui. Per quello che riguarda gli obblighi, essi riduconsi quasi tutti alla moneta. Il dovere militare è ora il solo obbligo personale. Nei primi tempi si pretendeva molto più il concreto dagl' individui, e questi erano chiamati al lavoro a seconda delle loro capacità. Ora lo stato compra quello di cui esso abbisogna, benchè questa potesse sembrare qualche cosa di astratto di morto e di disaminato, e si potesse pensare, che lo stato sia caduto sì basso sol perchè esso si contenta di astratti obblighi. Ma è un principio proprio del nuovo mondo, che tut-

to quanto l'individuo esegue, lo esegua per sua volontà: tantò più che colla moneta è più possibile una certa rettitudine ed eguaglianza. L'uomo d'ingegno sarebbe più gravato, che colui che n'è privo, ove lo stato si attenesse alle concrete capacità. Ma ora si fa manifesto il rispetto verso la subiettiva libertà da ciò, che ciascuno vien destinato a quello, di cui egli è capace.

CCLXV

Nel potere legislativo, come totalità sono reale i due altri momenti, il monarchico, a cui si conviene l'ultima decisione, ed il potere governativo, come momento, che si decide dietro la concreta conoscenza, e la percezione dell'intero nelle sue moltiplici parti, e dei reali stabiliti principi, come ancora dei bisogni del potere del governo: è infine il corporativo momento.

È proprio delle false opinioni sullo stato, il volere escludere dai corpi legislativi i membri dello stato; così una volta l'assemblea costituente faceva. In Inghilterra i ministri debbono essere membri del parlamento, e ciò è giusto, mentre i partecipanti al governo debbono essere in connessione e non in opposizione col potere legislativo. L'opinione della così detta indipendenza dei poteri si poggia sull'errore, che gl'indipendenti poteri vengono con ciò l'un l'altro a limitarsi. Ma con una tale indipendenza viene annullata l'unità dello stato, a cui più che ad ogni altra cosa vuolsi tendere.

CCLXVI

Il corporativo elemento ha la determinazione, che prenda una esistenza l'universale interesse non solamente in se, ma ancora per se, cioè a dire il momento della subiettiva astratta libertà, la publica coscienza come empirica universalità delle opinioni e dei pensieri di molti.

L' espressione, molti, dichiara l'empirica universalità meglio che la corrente, tutti. Giacchè ove si volesse dire, che si comprende da se stesso, che da questi sieno sempre da escludere i fanciulli e le donne, così si comprende al pari da se stesso, che non vuolsi usare la determinata espressione, tutti, quando si tratta d'una cosa al tutto indeterminata. Havvi in generale tante false e non rette opinioni e modi di parlare sul popolo, e sulla costituzione, e corporazioni, che inutile fatica sarebbe volerle enumerare, investigare, ed emendare. L'opinione, la quale crede di avere da sua parte la commune coscienza sulla necessità o utilità della concorrenza delle corporazioni, è la stessa, la quale pensa, che il popolo meglio che ogni altro comprenda, quello che a lui torni di vantaggio, e che esso abbia per un tale suo yantaggio la migliore volontà del mondo. Ciocchè riguarda la prima parte, è da osservare, che la parola popolo in quanto questa è usata ad indicare una speciale parte dei membri dello stato, esprime quello appunto che non ha coscienza di tutto quanto essa vuole. La conoscenza di tutto quanto si vuole, o meglio di tutto quanto la volontà in se e per se esistente, la ragione vuole, è ciò il frutto d'una profonda conoscenza e percezione, la quale non è cosa del popolo. La garanzia, che si ripone per il publico bene e per la publica libertà nelle corporazioni, non risulta dalla riflessione della particolare percezione di esse: (giacchè le più alte autorità dello stato hanno necessariamente una più profonda ed estesa percezione delle esigenze e dei bisogni dello stato, come ancora una più grande capacità ed abitudine a tali cure, e possono senza le corporazioni procacciare il meglio dello stato come il debbono) ma una tale garanzia si ripone parte nella partecipazione della percezione dei governati, e specialmente nelle condotte delle autorità, che sono sotto la vigilanza delle più alte sfere, parte nell' influenza prodotta dall' attenta censura dei molti come dalla pubblica, la quale sveglia una maggiore diligenza per gli affari e per i

progetti che si hanno presenti, sì che questi si pensano in armonia con dei fini più puri: un bisogno, che è reale anche per i membri delle corporazioni. Ciocchè in ispecie riguarda la buona volontà delle corporazioni per il bene universale, noi abbiamo di sopra osservato, ch' è rimesso all' arbitrio della plebe presupporre nel governo una cattiva o meno buona volontà: presupposizione, che ove si volesse ad essa rispondere in simile forma avrebbe per conseguenza, che le corporazioni, giacchè queste risultano dall' individualità e dai privati e particolari interessi, sieno inclinate ad usare la loro attività per favorire questi a costo del pubblico interesse, mentre gli altri momenti del potere dello stato sono già fissati nel centro di esso e consacrati ad uno scopo universale. Ciocchè riguarda qui in generale la garanzia, la quale si ripone in particolare nelle corporazioni, essa è commune a ciascun' altra delle istituzioni dello stato, di essere cioè una garanzia del publico bene e della ragionevole libertà, ed havvi delle istituzioni, come la sovranità del monarca, la successione al trono per eredità, la costituzione dei giudizi, in cui una tale garanzia è alquanto maggiore. La propria determinazione dell'idea delle corporazioni è da ricercare in ciò, che in esse il subietto, ed il momento dell' universale libertà, il proprio arbitrio e la propria volontà di queste sfere le quali sotto tal forma son dette cittadina società, prendono una esistenza in rapporto collo stato. Che questo momento sia una determinazione dell' idea, la quale si svolge nella totalità, una tale intima necessità, la quale non è da scambiare coll' esterna necessità ed utilità, risulta da un filosofico punto di veduta.

Il rapporto del governo colle corporazioni non ha nulla di contrario, e la credenza della necessità d'una tale opposizione è un miserabile errore. Il governo non è un partito, che stia di rincontro ad un altro, sicchè ciascuno cerchi di soprastare sull'altro, ed ove lo stato fosse in tale condizione, sarebbe ciò una sventura, e non un segno di verità. Le imposte, che vengono

soddisfatte dalle corporazioni, non sono da riguardare come un dono che venga fatto allo stato, ma esse tornano a meglio di coloro, che le pagano. Ciocchè forma la vera espressione delle corporazioni si è, che lo stato per esse passa nella subiettiva coscienza d'un popolo, e questa per esse prende parte a quello.

CCLXVII

Riguardate come un organo di mediazione, le corporazioni stanno in generale fra il governo da una parte, e dall'altra il popolo spartito in particolari sfere ed individui. La loro determinazione esprime ed indica lo stato ed il governo, come l'interesse delle particolari sfere ed individui. Egualmente ha una tale loro posizione l'espressione d'una commune mediazione coll'organico potere del governo, che nè il potere sovrano rimanga isolato come estraneo, nè si manifesti come semplice potere imperativo, e come arbitrio, che gl'interessi delle communità delle corporazioni e degl'individui sieno isolati, ed ancora più, che gl'individui non si presentino come una massa o come una moltitudine, con disordinate opinioni e voleri, e come disorganico potere contro l'organico stato.

Si appartiene alle più importanti logiche vedute di fare, che un determinato momento, che in una posizione contradittoria si manifesta come un'estremo, cessi da una tale condizione, addivenga un organico momento, ed un punto di mediazione. Sull'oggetto in considerazione, è tanto più importante rilevare un tale suo lato, mentre è uno degli errori più frequenti e più pericolosi, rappresentarsi le corporazioni nel punto di opposizione contro il governo, come se fosse questa la vera loro posizione. Organicamente cioè preso nella totalità l'elemento delle corporazioni adempie all'ufficio di mediazione. Perciò l'oppo-

sizione si riduce ad apparenza: ove tale non fosse, ma una vera opposizione, in tale condizione lo stato sarebbe compreso nella sua decadenza. Il segno che l'opposizione non è di tal specie risulta dalla natura istessa della cosa, quando gli obietti di essa non sono essenziali elementi dell'organismo dello stato, ma speciali e non interessanti, e quando la passione la quale si connette ad un tale tenore è spirito di partito per un interesse al tutto subiettivo, e non tocca le più alte sfere dello stato.

La costituzione è essenzialmente un sistema di mediazione. Negli stati dispotici, in cui havvi solamente principi e popolo, quest' ultimo, quand' esso opera, si diporta contro l'organizzazione come una massa distruggitrice: che questa venga organizzata, essa soddisferà ai suoi interessi con modi retti ed ordinati. Ove al contrario manca una tale mediazione, la massa si manifesterà sempre come qualche cosa di selvaggio. Negli stati dispotici perciò il despota risparmia il popolo, e la sua furia si scarica solo su di coloro, che gli stanno più da presso. Egualmente il popolo paga in essi poche imposte, le quali negli stati costituzionali e moderati vengono comandate dalla coscienza istessa del popolo. In niuna terra pagansi tante imposte, quante in Inghilterra.

CCLXVIII

La classe addetta al servizio del governo ha per immediata determinazione di prendere l'universale a scopo della sua essenziale attività: nell' elemento corporativo del potere legislativo gl' individui si elevano ad una politica espressione ed attività. Essi non possono esistere nè come una massa confusa, nè come una moltitudine spartita nei suoi atomi, ma come quello, che essi sono realmente, cioè differenti nel loro sostanziale rapporto, e dediti al lavoro indirizzato ai loro particolari bisogni. So-

lo in tal modo la particolrre realtà si connette veramente nello stato coll' universale.

Tutto questo si oppone ad un' altra corrente opinione, che quando la classe privata vien fatta partecipe della cosa publica nel potere legislativo, essa prende la forma individuale, sia che si faccia a nominare dei funzionari per ciascun ufficio, sia che ciascuno avesse in essa una voce. Una tale atomistica ed astratta opinione manca dell'intutto nella famiglia e nella cittadina società, in cui l'individuo si manifesta solamente come membro dell'universale. Lo stato è essenzialmente l'organizzazione di tali membri, che formano tante sfere in loro stessi, ed in esso niuno dei suoi momenti dee mostrarsi inorganicamente. I molti, come individui (che volentieri s'intendono per popolo) sono in vero un insieme, ma solamente come moltitudine, una massa disordinata, il cui movimento ed attività non sarebbe che disgregato, irragionevole, selvaggio, e terribile. Quando si ode parlare di costituzione e di popolo, massa inorganica, si può avere un' anticipata presunzione, che sia da udire solo astrattezze ed erronee declamazioni. L'opinione la quale risolve in una moltitudine d' individui la publica essenza esistente in quelle sfere, in cui essa raggiunge politicamente la più alta concreta universalità, ritiene ancora come divise la cittadina e la politica vita, e le poggia per così dire nell' aria, e così essa è fondata sull' astratta particolarità dell'arbitrio e dell'opinione, cioè a dire sul capriccio, e non su base in se e per se ferma e legittima. Benchè nelle opinioni delle così dette teorie voglionsi dividere le corporazioni della cittadina società in generale, e le corporazioni in un senso politico, pure il linguaggio le ha ritenute in quell' unità, che era già preesistente.

CCLXIX

Il politico elemento della corporazione contiene già nella sua determinazione la differenza di essi. La sua astratta posizione tra l'estremo dell'empirica universalità, ed il sovrano o monarchico principio, (in cui ha luogo solamente la possibilità dell'accordo o la possibilità d'una contraria opposizione) una tale astratta posizione si converte in ragionevole rapporto, sicchè la sua mediazione addiviene esistenza. Come dalla parte del sovrano potere quello governativo ha già in se una tale determinazione, così anche dalla parte delle corporazioni un momento loro vuol avere tale determinazione, ch'esso fosse essenzialmente momento di mediazione.

CCLXX

Una delle classi della cittadina società contiene il principio, che è per se stesso capace di essere costituito ad un tale politico rapporto, quella che si fonda sopra una naturale moralità, ha a sua base la vita famigliare, ed in rapporto della sussistenza la proprietà, come ancora dal lato della sua particolarità ha commune col sovrano elemento una volontà, che riposa sopra se stessa, ed una naturale determinazione.

Essa prende posto ed una politica espressione solo in quanto i suoi mezzi di sussistenza sono costituiti indipendentemente dallo stato, dalla incertezza del commercio, dalla bramosia del guadagno, e dalla mutabilità del possesso; come quando sono essi indipendenti dal favore del potere governativo o da quello della moltitudine ed anche dal proprio arbitrio, sicchè gl'individui chiamati ad essere sì fattamente determinati, ed a far parte d'una tale classe, sieno privi del dritto degli altri cittadini o di disporre liberamente sull'intera proprietà, o di dividerla a se-

conda del loro amore frai figli: i loro mezzi di sussistenza addivengono così inalienabili, cioè a dire proprietà costituita a majorasco.

Una tale classe ha una volontà più indipendente. Nell'intero la classe dei proprietari si distingue in una parte bene educata, ed in un'altra di contadini: di rincontro ad entrambe rattrovasi quella che dipende dal guadagno dal bisogno, o dallo stato. La sicurezza e la stabilità d'una tale classe può essere ancora accresciuta dalle istituzioni del majorasco, le quali sono solamente da desiderare per un rapporto politico, mentre è sempre un sacrifizio voluto dal politico scopo, che il primogenito potesse vivere indipendente. La ragione del majorasco si ripone in questo, che lo stato non dee poggiarsi sull'arbitrario del sentimento, ma solo su qualche cosa di necessario. Certamente il sentimento non è incatenato dalla proprietà, ma è una relativa necessaria connessione, che chi ha una proprietà, non è limitato da esterne condizioni, e può diportarsi senza alcuna opposizione, e tale operare per lo stato. Ove però mancano delle politiche istituzioni, la ragione e la permissione del majorasco non è che un legame, che è imposto alla libertà del dritto privato, legame, che o dee essere disciolto, o garantito dal politico senso.

CCLXXI

Il dritto d'una tal classe è in tal modo solo da un lato fondato sul principio naturale di famiglia, ma va connesso con duri sagrifizì per il politico scopo mentre una tal classe volge essenzialmente la sua attività per un tale scopo ed essa è chiamata e legittimata ad un tal dritto per nascita e senza affidarsi al caso della scelta. Perciò ha essa una stabile e sostanziale posizione fra il subiettivo arbitrio o capriccio dei due estremi, e come essa ha in se una certa simiglianza col momento del sovrano

potere, così essa divide coll'altro estremo eguali bisogni e dritti, e diviene in tal modo appoggio del trono e della società.

CCLXXII

Nell' altra parte dell' elemento corporativo ha luogo il lato mobile della cittadina società, che a causa della moltitudine dei suoi membri, e della natura della sua determinazione ed occupazione non può svolgersi, che a condizione della dipendenza dalla parte di quelli. In quanto essi sono soggetti alla cittadina società, ne risulta, ch'essi non sono degl' individui disgregati atomisticamente, e adunandosi solo per singoli ed atti passaggieri e momentanei senz'altro legame, ma essi sono divisi in costituite compagnie, communità e corporazioni, le quali costituiscono in tal modo una politica connessione. In un tale dritto ad un tale ordinamento occasionato dal sovrano potere, l' esistenza delle corporazioni e del loro insieme rattrova la sua costituita e vera garanzia.

Che gl' individui tutti dovessero partecipare al consiglio ed alle decisioni sui pubblici affari dello stato, mentre essi tutti sono cittadini, e gl'interessi di questi sono interessi di quelli, che perciò abbiano il dritto di provvedervi con propria conoscenza e volere, una tale opinione che vorrebbe insinuare un elemento democratico senza tutta la forma ragionevole nell'organismo dello stato, ha origine in questo, ch' essa si attiene all' astratta determinazione di essere cittadino dello stato, mentre è proprio d'un pensiero superficiale l'attenersi all'astrazione. La ragionevole riflessione, la coscienza dell'idea è concreta, ed armonizza col vero pratico senso, che niente altro è che il senso ragionevole, il senso dell'idea, che non vuolsi per altro scambiare coll'orizzonte d'una sfera limitata. Lo stato concreto è un tutto spartito nelle sue sfere particolari: il membro dello stato fa parte di tali sfere, solamente in questa obiettiva determinazione può es-

so essere considerato nello stato. La sua universale determinazione contiene in generale un doppio momento, di essere privata persona, e di avere coscienza e volontà dell'universale: una tale coscienza e volontà non è qualche cosa di vano, ma essa è viva ed esuberante di realtà, mentre essa è piena di particolari, e questa è speciale sua condizione e determinazione: o l'individuo si consideri come specie, ma in tal caso ha la sua permanente universale realtà come la più prossima specie. Egli raggiunge la sua reale e viva determinazione nell'universale, nella sfera delle corporazioni, e della communità, per cui egli può deliberarsi liberamente a seconda delle sue capacità, e per quelle per cui si sente abile. La presupposizione che tutti sieno al caso di comprendere gli affari di stato, la quale si connette coll'opinione, che tutti debbano partecipare ad essi, è assurda, benchè accada udirla ripetere sovente. Ma nella publica opinione è dato a ciascuno di esternare e di rendere valida anche il subiettivo pensiero sull'universale.

CCLXXIII

Quando ha luogo la delegazione per consigliare e decidere sugli affari universali, ciò vuol dire, che per fiducia sieno eletti tali individui, che meglio comprendano le cose dello stato, che coloro istessi che li delegano, come ancora ch' essi non lasceranno predominare il particolare interesse delle communità e delle corporazioni contro l'universale. Essi perciò non hanno il rapporto di essere semplici commessi ed istrutti mandatarî; come molto meno sente l'adunanza l'obbligo di doversi persuadere e decidere in contraddizione con se stessa.

Per mezzo della rappresentazione avviene, che non ha luogo un immediato acconsentimento di tutti, ma per mezzo dei delegati a ciò, mentre la singola persona più non concorre come infinita. La delegazione si fonda sulla confidenza, ma la confi-

denza è ben altra cosa, che io come tale dia il mio voto. La maggioranza delle voci è egualmente contraria al principio, che io dovessi dichiararmi contro quello, che sento come mio dovere. Si ha confidenza in un uomo in quanto che si pensa, che egli farà uso della sua migliore conoscenza e coscienza per curare il mio bene come il suo. Qui manca il principio della singola subiettiva volontà, mentre la fiducia si fonda su qualche cosa, sui principî d'un uomo, sulla sua condotta, sul suo operare, sul concreto suo sentimento. Perciò è da fare, che colui il quale s'immette in un tale elemento, sia dotato di tale carattere, volontà ed intelligenza, da adempiere al suo mandato. Sicchè non conviene che l'individuo venga a parlare come astratta persona, nè che lasci predominare i suoi interessi particolari in un'adunanza, in cui si tratta degli universali. Che il deputato a ciò intenda ed adempia, è necessaria per gli elettori una garenzia.

CCLXXIV

La garanzia per le qualità ed il sentimento corrispondente ad un tanto scopo, si appalesa nella seconda parte, la quale risulta dal mobile e variabile elemento della cittadina società, ed in ispecie nel sentimento della capacità e conoscenza delle condizioni e degl'interessi universali acquistate per mezzo d'un reale esercizio negli affari, negli uffici e negl'impieghi di stato, e conservate nel fatto, ed ancora per mezzo d'un sentimento educato ed approvato come idoneo alle cure di stato.

È facile, che la subiettiva opinione trovi la richiesta di tali garanzie per il popolo, come superflua, anzi offensiva. Ma lo stato ha a sua determinazione l'obiettivo e non una subiettiva opinione, ed una fiducia di essa in se stessa: gl'individui possono essere per esso solamente quello, che è in essi obiettivamente conoscibile ed approvato, e lo stato dee tanto più prov-

vedere a questa parte del corporativo elemento, in quanto essa pone le sue radici negl' interessi e nell' occupazioni rivolti al particolare, in cui il capriccio, la mutabilità e l'arbitrio lasciano prevalere il loro dritto. L'esterna condizione, cioè che i delegati dovessero avere una certa proprietà in se stessa presa sembra come un parziale estremo, contro l' altra egualmente estrema della subiettiva fiducia e dell' opinione, degli elettori. L'una come l'altra presa nella sua astrazione forma un contrasto contro le concrete qualità, che sono richieste a decidere sugli affari dello stato, e che sono contenute nelle determinazioni apportate nel capitolo 302. Senza che nella scelta per gli ufficì e gl' impieghi nelle compagnie e nelle communità la qualità di avere una certa proprietà ha anche la sfera, in cui potrebbe esercitare la sua influenza, specialmente quando molti di questi ufficì sono adempiuti gratuitamente.

CCLXXV

La delegazione quando essa deriva dalla cittadina società, presuppone, che i delegati abbiano conoscenza degli speciali bisogni, ostacoli e particolari interessi di quella, ed ad essi stessi appartengano. Quando essa proviene secondo la natura della cittadina società dalle sue differenti corporazioni, e la semplice forma d'un tale procedimento non venga distratta da astrazioni e da atomistiche opinioni, essa adempie immediatamente a quella veduta, e lo scegliere in generale è qualche cosa di superfluo, e si riduce in generale ad un misero giuoco dell'opinione e dell' arbitrio.

Si presenta da se stesso il grande interesse, che i deputati per ciascuna particolare grande sfera della società, come per esempio il commercio, le fabriche ed altro, fossero tali individui che conoscano appieno, che anzi appartengano ad esse: nell' opinione d' una sciolta e libera scelta una tale importante condi-

zione è abbandonata al caso. Ciascuna sfera ha di rincontro all'altra il dritto di essere rappresentata. Quando i deputati vengono considerati come rappresentanti, ciò in un senso ragionevole vuol dire, ch'essi non sieno rappresentanti di singoli o di una moltitudine, ma rappresentanti di una delle essenziali sfere della società, rappresentanti dei grandi interessi di quella.

Il rappresentare più non vuol dire, che uno prenda il posto dell'altro, ma l'interesse istesso è realmente presente nel suo rappresentante, siccome il rappresentante trovasi in tal posto per un suo proprio obiettivo elemento. Della scelta che avviene per molti singoli uomini può essere osservato, che specialmente nei grandi stati havvi una certa indifferenza per dare il proprio voto, come quello che avesse ben poca influenza nella moltitudine, ed il dritto di dare il voto può loro sembrare qualche cosa di tanto alto, ch'essi non procedano a darlo: sicchè da una tale istituzione segue appunto il contrario della sua determinazione, mentre la scelta cade in potere di pochi, d'un partito, d'un particolare arbitrario interesse, il che appunto sarebbe da evitare.

CCLXXVI

Delle due parti contenute nel corporativo elemento, ciascuna porta nel consiglio una particolare modificazione, e giacchè un momento di esso ha il proprio ufficio della mediazione fra queste sfere e l'esistente, così esso prende una particolare esistenza; la corporativa adunanza viene perciò divisa in due Camere.

Mediante una tale divisione le decisioni vengono non solamente maturate ad una più grande sicurezza dalla pluralità delle istanze, e così si allòntana il vago della voce del momento, ed il fenomenico, che può avere una decisione per la pluralità del numero delle voci, ma ancora il corporativo elemento trovasi meno nella necessità di stare direttamente contro il governo e ri-

ceve tutta la sua diffusione mediante la publicità delle operazioni delle camere.

CCLXXVII

Una tale occasione d'istruzione ha per effetto, che la publica opinione si educa a veri pensieri e vedute sulle condizioni e sull'idea dello stato e dei suoi interessi, e quindi alla capacità di giudicare su di essi più ragionevolmente, come ancora apprende essa a conoscere ed a valutare l'abilità, l'ingegno, le virtù e le capacità degli uomini addetti allo stato ed agli uffici. Come una tale publicità è una potente occasione di svolgimento, ed è teatro di nobile onore, così essa un rimedio contro la boria degl'individui e della moltitudine ed un mezzo di educazione per questa ed uno veramente dei più grandi.

La pubblicità delle camere è un grande istruttivo spettacolo per i cittadini, ed il popolo apprende da esse a meglio conoscere i suoi interessi. È predominante opinione, che tutti conoscano già, quello che torni più vantaggioso allo stato, e che le camere non facciano che pronunziarlo; ma nel fatto avviene appunto il contrario: in esse in prima si svolgono le virtù, l'ingegno e le capacità, le quali debbono servire di modello. Certamente tali adunanze tornano gravose ai ministri i quali, è forza, che fossero forniti di astuzia e di eloquenza per tener fronte alle accuse, che sono qui dirette contro di essi; ma la publicità è il più grande mezzo di educazione in generale per gl'interessi dello stato.

In un popolo in cui essa ha luogo si addimostra una ben altra vita per rapporto allo stato, che in quelli, in cui o mancano le camere, o non sono pubbliche. Colla publicità di ciascuna delle loro decisioni le camere si connettono colla publica opinione, e s'addimostra, che è ben altra cosa quella che ciascuno si pensa a sua casa, sulla sua moglie, suoi amici, e ben'altra

quella che avviene in grande adunanza, in cui le opinioni l'une all'altre si succedono.

CCLXXVIII

La subiettiva libertà, che i singoli individui abbiano e manifestino il loro proprio giudizio, opinione e consiglio sugli affari universali ha la sua apparenza nell'insieme che dicesi opinione publica. In ciò l'universale in se e per se, il sostanziale ed il vero si connette col suo contrario, cioè l'individuale ed il particolare dell'opinione dei molti: una tale esistenza è perciò una esistente contraddizione di se stessa, la conoscenza come fenomenica, l'essenziale come non essenziale.

La publica opinione è l'inorganica forma, sotto cui si dà a riconoscere tutto quanto un popolo vuole e pensa. Ciocchè prende realtà nello stato dee realizzarsi organicamente, e questo è appunto il caso della costituzione. Ma in tutt'i tempi la publica opinione ha una grande potenza, e lo è specialmente nei tempi presenti, in cui il principio della subiettiva libertà ha acquistata tanta importanza ed espressione. Tutto quanto al presente prende realtà, non si esegue per forza, o per abitudine e costumi, ma per intenzione e ragione.

CCLXXIX

La pubblica opinione contiene perciò in se gli eterni sostanziali principî della giustizia, il vero procedimento ed il risultato dell'intera costituzione, della legislazione, e dell'universale condizione nella forma della sana intelligenza dell'uomo, come ancora i morali principî con tutte le forme dei pregiudizi, ed i veri bisogni e le rette tendenze della realtà. Egualmente come un tale intimo passa in coscienza, e si rappresenta con universali principî e con un concreto ragionamento sugl'interessi, or-

dinamenti, e rapporti di stato, e sentiti bisogni, così ha luogo ancora un' arbitraria opinione, incerta ed erronea, ed una conoscenza ed un falso giudizio.

Se dunque si tratta nella coscienza della individualità della opinione e della conoscenza, così un opinione quanto è peggiore tanto più è individuale: mentre il cattivo è al tutto particolare ed individuale: il ragionevole al contrario e l'universale in se e per se, e l'individuale è quello, che costituisce l'opinione.

Perciò non vuolsi ritenere come una contradizione della subiettiva percezione quando una volta dicesi,

Vox populi, vox Dei.

ed altra volta (da Ariosto)

Che il volgare ignorante ognun riprenda
E parli più di quel che meno intenda.

Entrambi si ripongono nella publica opinione; mentre in essa la verità e l'errore sono così immediatamente congiunti, sicchè ne l'uno nè l'altro esclusivamente è vero. A chi si debba dare la preferenza, ciò può parere difficile a distinguersi, e ciò lo è nel fatto, quante volte l'uomo si attiene all'immediata manifestazione della publica opinione. Ma in quanto il sostanziale forma il suo intimo, perciò è questo predominante; ma ciò non si rileva dall'opinione istessa, ma solo perchè il sostanziale è sostanziale, e quindi può essere riconosciuto in se e per se.

Qualunque passione si riponga in essa, e per quanto seriamente fosse affermata, creduta e sostenuta essa mai è criterio a determinare quello, con cui si ha a fare nel fatto. Un grande spirito ha ventilata alla publica inchiesta la dimanda « se mai sia lecito d'ingannare un popolo ». Si dovrebbe rispondere, che un popolo non si lascia mai ingannare sulla base sostanziale, sull' essenza e sul determinato carattere del suo spirito, ma quando si tratta del modo, ond' esso lo conosce e secondo esso

giudica le sue azioni ed avvenimenti, in ciò s' inganna da se stesso.

Il principio del moderno mondo richiede, che ciascuno debba riconoscere, ciocchè a lui si mostra come dritto. Di più ciascuno vuole interloquire ed aver consigliato. S' egli ha adempiuto ad un tale suo debito, cioè s' egli ha prestata la sua parola egli si mostra compiaciuto nella sua subiettività. In Francia il discorso si è mostrato sempre meno pericoloso, che il silenzio, giacchè quest' ultimo lascia temere, che l' uomo nasconda quello, ch' egli pensa contro una cosa, mentre il ragionamento contiene in se la soddisfazione e l'accontentamento d'una parte, che nulla nuoce al facile corso della cosa.

CCLXXX

La publica opinione merita perciò di esser presa in considerazione, come ancora di essere non curata, questo per la sua concreta coscienza e manifestazione, quello per la sua essenziale base, che si addimostra più o meno involuta in quel concreto. Giacchè non havvi in essa nè la misura nè la capacità di distinguere l' uno dall' altro, così l'indipendenza da essa è la prima condizione per elevarsi a qualche cosa di grande e di ragionevole nella realtà come nella scienza. Di questo per altro si può essere sicuro, che anch' esso in prosieguo sarà accettato, riconosciuto, e forse cambiato in pregiudizio.

Nella publica opinione tutto è falso e vero, ma scoprire il vero in esso è proprio dell' uomo grande. È l' uomo grande del tempo, colui il quale pronunzia ed esegue tutto quanto da esso si vuole e si esprime. Egli compie e realizza quello che forma l' intima vita ed essenza del tempo, come ancora chi non è capace di disprezzare l' opinione publica, com' essa si manifesta in un luogo o in un altro, mai si eleverà a qualche cosa di grande.

CCLXXXI

La libertà della publica communicazione (di cui uno dei mezzi è la stampa, la quale per quanto è più ricca per estensione dell' orale discorso, altrettanto manca di vita) l'accontentamento d' un tale stimolante bisogno, cioè di dire e di aver detta la sua opinione, ha la sua diretta sicurezza nelle leggi e negli ordinamenti, che impediscono le sue prevaricazioni, parte nelle pene di polizia, e la sua indiretta sicurezza nella sua incapacità di nuocere stante la ragionevolezza della costituzione, la stabilità del governo, e la publicità delle camere: in ultimo giacchè in queste adunanze si pronunzia una matura e ben ponderata opinione sugl' interessi dello stato, si lascia tutto quanto vi potesse essere di meno importante, che anzi vien tolta ad esso la parte subiettiva dell'opinione, com' esse fossero d'una propria importanza e virtù, di più nell'indifferenza e disprezzo verso ogni futile ed odiato discorso, sicchè esso viene necessariamente e subito soppresso.

Definire la libertà della stampa, la capacità di parlare e di scrivere a seconda che si vuole, vale il medesimo che definire la libertà, la licenza di fare tutto quanto meglio piace. Un tale linguaggio è proprio d'una opinione non educata, rozza, e superficiale. È proprio della natura della cosa, che in niun' altra materia l' astrazione si attiene si strettamente, e si lascia si poco comprendere, quanto nella presente. Mentre l' obietto è il più leggiero, particolare ed arbitrario dell' opinione in una infinita moltiplicità di svolgimento e di applicazioni: in un diretto incitamento e furto all' assassinio ed alla rivoluzione la parte esterna è dell' intutto universale ed indeterminata, di cui parte nasconde una determinata espressione, parte si connette con conseguenze, che non hanno un' espressa realtà, e di cui non può decidersi, s'esse scaturiscano direttamente; come ancora

s'esse sieno contenute in quella manifestazione. Una tale indeterminatezza della materia e della forma non lascia raggiungere alle leggi quella precisione, la quale è necessaria in esse, ed abbandona il giudizio, in quanto il delitto, l'ingiustizia e la violazione prende qui la forma la più particolare e subiettiva, ad una decisione dell' intutto arbitraria. Di più la violazione è diretta al pensiero all' opinione ed alla volontà degli altri, e questi sono l' elemento, in cui quella dee raggiungere la sua realtà: ma un tale elemento si appartiene alla libertà degli altri, e da questa dipende, che un'azione criminosa diventi un fatto reale. Perciò havvi nelle leggi tale indeterminazione, che per la loro manifestazione si cercano delle applicazioni e delle forme di espressione, da cui esse sono involute, e che danno alla giuridica decisione un carattere al tutto subiettivo. Di più quando un discorso viene affermato come un fatto criminoso, può sempre affermarsi, ch' esso non sia un' azione, ma sì bene un'opinione, un pensiero, un detto: e così si nega il dritto di punire un semplice alito della mia subiettività stante il poco rilievo e la poca importanza d' una semplice opinione e detto: che anzi si pretende che venga presa in considerazione e rispettata una tale mia opinione, una tale mia spirituale proprietà, ed il mio linguaggio come manifestazione ed uso di questa mia proprietà. Il sostanziale poi è e rimane, che la violazione dell' onore degl' individui in generale la calunnia, l'ingiuria, il disprezzo verso il governo, dei suoi impiegati, e della persona del principe in particolare, il dilegio delle leggi, e l' incitamento alla rivolta sono delitti e violazioni di moltiplici gradi. La grande indeterminatezza che tali azioni hanno per l' elemento, in cui essi hanno la loro manifestazione, non annulla quel loro sostanziale carattere, ed ha solamente la conseguenza, che la subiettiva sfera, in cui esse hanno luogo, determina ancora la natura e la forma della reazione: una tale sfera del delitto è essa ancora, che nella reazione, sia che fosse una prevenzione di polizia, sia

una vera pena, volge la subiettività dell'intenzione, ed il fenomenico a necessità. L'astrazione qui si riduce alle singole parti, le quali si appartengono alla sua esterna manifestazione. Ma le scienze, in quanto esse sono vere scienze, nè si poggiano nelle sfere dell'opinione della subiettiva percezione, come ancora la loro rappresentanza non si perde nell'arte dell'applicazione, non in allusioni, o in proposizioni pronunciate a metà, ma consiste in una evidente determinata ed aperta dichiarazione dell'espressione e del senso, non cadono nella categoria di quello, che costituisce la publica opinione. Del resto, giacchè l'elemento in cui tali opinioni e manifestazioni di esse si convertono in prevaricanti azioni, ed acquistano la loro reale esistenza, è l'intelligenza, i principî e le opinioni degli altri, la loro influenza e pericolo per gl'individui, per la società e per lo stato dipende dalla qualità d'un tale elemento, come una favilla gettata sopra un mucchio di polvere ha ben altro pericolo, che gettata sul fermo suolo, dove essa si estingue inosservata. Perciò come la scientifica manifestazione ha la sua sicurezza, ed il suo dritto nella sua propria materia e svolgimento di essa, così anche l'ingiustizia della manifestazione può trovare una sicurezza o almeno una tolleranza nel disprezzo, in cui essa è caduta. Parte d'una tale pena legislativa può essere di tal sorte, ch'essa faccia, che l'ingegno e la virtù prevaricante si ripieghi in se stessa ed acquisti la coscienza della propria nullità, come i Romani soldati nel trionfo dei loro imperadori per il severo servizio o disciplina, o meglio, perchè non si faceva conto del loro nome in un tanto onore, con ironiche canzoni esercitavano un'innocente giustizia, e così si elevavano al pari di quelli.

CCLXXXII

La subiettività, la quale, come risoluzione dell'esistente vita dello stato ha la sua esterna manifestazione nell'opinione e nel

ragionamento, che vuol rendere predominante il suo capriccio distruttore ha la sua vera realtà nella sua contrapposta, cioè nella subiettività identica colla sostanziale volontà, che costituisce l'idea del sovrano potere, e che come idealità dell'intero non ancora fin qui ha raggiunto il suo vero dritto ed esistenza.

Noi abbiamo una volta considerata la subiettività come l'apice dello stato nel monarca. L'altra sua parte si è, com'essa si mostra arbitraria nella publica opinione, come la più esterna sua manifestazione. La subiettività del monarca è in se astratta, ma essa dee essere il concreto, e l'ideale, che anima l'intero. Lo stato di pace è quello, in cui tutte le sfere della vita cittadina coesistono, ma una tale coesistenza risulta dall'idea dell'intero. Un tale risultamento dee manifestarsi come ideale dell'intero.

LA SOVRANITA' VERSO L'ESTERO

CCLXXXIII

La sovranità verso l'interno è l'ideale come momenti dello spirito e della sua realtà, che è lo stato, che si svolgono nella loro necessità, ed esistono come membri di esso. Ma lo spirito come infinito negativo rapporto a se stesso nella libertà è ancora l'essere che esiste per se stesso, che pone delle esistenti differenze in se, e si limita in se stesso. In tale determinazione lo stato ha individualità, la quale esiste concretamente e come reale nel sovrano.

CCLXXXIV

L' individualità, come essere esistente e limitato in se stesso, si manifesta in rapporto con altri stati, di cui ciascuno è indipendente verso gli altri. Una tale indipendente esistenza dello spirito reale è la prima libertà, ed il più alto onore per un popolo.

Coloro i quali esternano il desiderio d' una alleanza, che formasse uno stato più o meno indipendente ed avesse un proprio centro, il desiderio, che ciascuno stato perdesse il suo centro e la sua indipendenza per formare un tutto con altri stati, poco intendono sulla natura d' una alleanza, e del sentimento, che un popolo ha nella sua indipendenza. Il primo potere, che acquistano gli stati storicamente è perciò una tale indipendenza, quand' anche essa fosse dell' intutto astratta, e non avesse nessuno interno svolgimento in se: si appartiene per la qual cosa ad una tale originale apparenza, che un individuo stia alla sua sommità, come patriarca, e capo di tribù.

CCLXXXV

Nell' esistenza un tale negativo rapporto dello stato a se stesso si manifesta, come di uno ad un altro, e come se il negativo fosse un esterno. L' esistenza d'un tale negativo rapporto ha perciò la forma d' un fatto e dello svolgimento con fenomenici avvenimenti, i quali vengono dal di fuori. Ma essa è il suo più alto e proprio momento, la sua reale infinità come ideale di tutto il finito, il momento in cui la sostanza è assoluta potenza contro ogni speciale e particolare contro la vita la proprietà ed i dritti di essa, come contro tutte le altre sfere, porta all' esistenza e rappresenta alla coscienza la nullità di esse.

CCLXXXVI

Una tale determinazione, nella quale l'interesse ed il dritto degl' individui è rappresentato come un momento fenomenico, è ancora il positivo, cioè a dire l' individualità non arbitraria e mutabile, ma in se e per se esistente. Il suo rapporto ed il riconoscimento di esso è perciò il suo dovere sostanziale, il dovere di conservare una tale sostanziale individualità, l' indipendenza e la sovranità dello stato anche col pericolo e col sagrificio della propria libertà e vita, non che dell'opinione e di tutto quanto si comprende nel cerchio della vita.

È un nostro erroneo calcolo, quante volte nella dimanda d'un tale sacrifizio lo stato viene considerato solamente come cittadina società, il cui ultimo scopo sia solo la sicurezza della vita e della proprietà degl' individui, mentre una tale sicurezza non si ottiene col sacrifizio di quello che vuol'essere assicurato, che anzi appunto il contrario ha luogo. In quello che si è già detto si ripone il morale momento della guerra, che non deesi considerare come un male assoluto, o come un esterno fenomeno, che avesse la sua arbitraria base nelle passioni del governante, dei popoli, nell'ingiustizie ed in generale in quello appunto, che non dovrebbe essere. Al fenomenico si contrappone il necessario: come in generale l' idea, e la filosofia fanno sparire il puro fenomenico, e riconoscono nell'apparenza l'essenza e la necessità. È necessario, che il finito, il possesso e la vita sieno posti come fenomenici, mentre tale è l'idea del finito. Una tale necessità ha da una parte la forma d' un potere di natura, e secondo questo tutto il finito è mortale e passaggiero. Ma nell'essenza morale, cioè a dire nello stato un tale potere vien tolto alla natura, e la necessità viene elevata per mezzo della libertà a qualche cosa di morale; la mutabilità di essa addiviene qual-

che cosa di voluto, ed il negativo si cambia a sostanziale propria individualità dell' essenza morale. La guerra, come lo stato, in cui si fa capitale della verità delle cose e dei beni temporali, il che suol' essere pur troppo un' edificante forma di parlare, è il momento, in cui l' idealità del particolare acquista il suo dritto ed addiviene realtà, essa ha l'altra espressione, che, come io ho altrove osservato, è per mezzo di essa, « che la morale esistenza dei popoli vien conservata nella sua indifferenza verso le finite determinazioni, come il movimento dei venti conserva il mare dalla putredine, in cui lo gitterebbe un duraturo riposo, come i popoli una perenne o eterna pace ». Che questa non fosse altra che una filosofica idea, o come si suol dire una giustificazione della provvidenza, e che le reali guerre abbisognano altrimenti di essere giustificate, perciò è da aggiungere — « Che l'idealità, la quale nella guerra si pone come un fenomenico rapporto verso l'estero, e l'idealità, secondo la quale gl' interni poteri dello stato sono organici momenti dell'intiero, è la medesima, e nella storica manifestazione esprime, che una felice guerra previene gl'interni movimenti dei popoli, ed afforza l' interna potenza dello stato. Che i popoli non volendo sopportare o temendo l' intima sovranità, sieno soggiogati dagli altri, e si sieno affaticati per la loro indipendenza con tanta minore felicità ed onore, quanto meno era possibile in loro un'organizzazione del potere dello stato, e così la loro libertà per timore di essere spenta, è spenta realmente»; che havvi degli stati i quali ripongono la garanzia della loro esistenza non nella loro forza armata, ma in altri rapporti (come per esempio piccoli stati verso potenti vicini) mentr' essi potrebbero esistere per interna costituzione senza ripetere dagli altri il loro interno o esterno riposo, sono queste delle istoriche apparenze in una tale materia.

Nella pace meglio si svolge la vita cittadina: tutte le sfere si equilibrano, ed a lungo andare ne consegue un addormen-

tarsi degli uomini; le loro individualità vie più si afforzano ed isteriliscono. Ma per la sanità del corpo è necessaria la sua unità, e quando le parti si disciolgono, sopravviene la morte. L'eterna pace viene spesso voluta come un ideale, per cui dovrebbe correre l' umanità. Kant ha egualmente progettato una lega di principi, che dovesse comporre le contese degli stati, e la santa alleanza intendeva certamente ad un simile istituto. Solamente lo stato è individuo, e nell' individualità si contiene essenzialmente la negazione. Quando anche un numero di stati si costituisse ad una sola famiglia, una tale unità come individualità dovrebbe sempre formarsi una opposizione, e procacciarsi un nemico. Dalle guerre i popoli non risultano solamente afforzati, ma nazioni le quali sono agitate internamente acquistano la pace mediante l' esterna guerra. Certamente consegue dalla guerra pericolo per la proprietà, ma un tale pericolo non è che movimento, il quale è necessario. Si ode tanto frequentemente ricordare dai pulpiti, che le cose temporali sono non sincere, vili, e passaggiere, ma ciascuno, per quanto potesse essere commesso ritiene sempre il suo. Ma quando la proprietà è realmente posta in pericolo dalle luccicanti spade, allora una tale edificante eloquenza si volge in maledizione contro i conquistatori. Ad onta di ciò hanno luogo le guerre, giacchè esse si poggiano sulla natura delle cose: i semi si schiudono di nuovo, e la parola tace al primo ripetersi della storia.

CCLXXXVII

Mentre il sacrifizio per l'individualità dello stato è il sostanziale rapporto, e perciò l' universale dovere, esso è egualmente un momento dell' idealità verso la realtà della particolare esistenza, e ad esso è dedita una classe particolare, la classe cioè dei coraggiosi.

La discordia degli stati fra loro può avere ad obietto una par-

te speciale dei loro rapporti : da tali discordie la classe consacrata alla difesa dello stato prende la sua determinazione. Ma in quanto l'indipendenza dello stato trovasi in pericolo, il dovere chiama tutti i cittadini alla sua difesa. Quando l'intero costituito a potenza dall'interna vita si volge all'esterno, in tal caso la guerra da difensiva addiviene conquistatrice.

Che la costituita forza dello stato addivenga un'armata esistente, ed una corporazione determinata alla difesa di esso, havvi l'istessa necessità, che gli altri particolari momenti come per esempio, i commercianti, gl'impiegati, gli artefici, sieno egualmente costituiti a corporazioni. Il ragionamento, che si occupa a svolgere da tutti i lati le ragioni s'intrattiene a considerare i grandi vantaggi o disvantaggi, che risultano dal mantenimento d'una sempre esistente armata, e volentieri si decide per questi ultimi, mentre l'idea della cosa è più difficile a comprendersi, che le singole ed esterne parti; e giacchè gl'interessi ed i fini particolari (come per esempio le spese con tutte le loro conseguenze, le grandi imposte) hanno maggior peso nella coscienza delle cittadine società, che il necessario, che in tal modo si presenta a quelli solamente come un mezzo.

CCLXXXVIII

Il coraggio è in se un'astratta virtù, mentre essa è la più alta astrazione della libertà da tutti i fini particolari, proprietà, godimento e vita, ma una tale negazione si pone in un modo esterno e reale, e la sua manifestazione come esecuzione non è d'una natura al tutto spirituale, non è l'interno sentimento d'una tale o tal'altra ragione, ed il suo reale risultato non può tornare a proprio ma solamente a vantaggio degli altri.

La classe militare è quella addetta all'universale, mentre ad essa si conviene la difesa dello stato, ha il dovere di portare l'ideale all'esistenza, cioè a dire del proprio sacrifizio. Il coraggio

può avere delle forme differenti. L'impeto dell' animale, e del masnadiere, il coraggio per l' onore o il coraggio cavalleresco non sono le vere forme di esso. Il vero coraggio dei popoli civili consiste nella prontezza del sacrifizio al servizio dello stato, sicchè molti non facciano che un solo individuo. Non è il personale coraggio, ma l' ordinarsi per l' universale forma già l' importante. Nelle Indie cinquecento uomini erano vittoriosi sopra ventimila, i quali non erano vili, ma a cui mancava il sentimento di essere congiunti in una sola unità cogli altri.

CCLXXXIX

La natura del coraggio come sentimento si ripone nel suo assoluto scopo della sovranità dello stato: la realtà d' un tale scopo richiede a suo mezzo il sacrifizio della personale attività. Una tale forma contiene già la difficoltà della più grande contradizione, cioè il sacrifizio di se stesso, ma come esistenza della libertà, la più grande indipendenza d' un essere esistente per se stesso, la cui realtà dipende dal meccanismo d' un esterno ordine ed attività, una compiuta ubbidienza e rinunzia alla propria opinione e ragionamento, l' abbandono del proprio spirito, e nel medesimo tempo la più intensa e comprensiva fermezza e presenza di esso, il più nemico e perciò il più personale comportare verso gli altri, ma un sentimento dell' intutto indifferente, anzi buono verso di essi come individui.

Esporre la vita alla morte è certamente qualche cosa di più che di temerla, ma è sempre un negativo, e non ha alcuna determinazione e merito: il positivo, lo scopo dà un espressione ad un tale coraggio: i masnadieri, gli assassini con uno scopo criminoso, gli avventurieri con uno scopo creato dalla propria opinione hanno pure il coraggio di esporre la vita alla morte. Il principio del moderno mondo, cioè il pensiero e l'universale, ha dato a quello la più alta forma, mentre la sua manifestazio-

ne sembra meccanica, non il fatto d'una particolare persona, ma d'una parte dell'intero: di più dacchè esso è indirizzato non contro le singole persone, ma contro un tutto nemico, perciò il coraggio più non sembra personale.

Un tale principio ha perciò ritrovata l'arma da fuoco, ed un non fortuito ritrovato di quest'arma ha scambiato la personale forma del coraggio in un astratto.

CCXC

Lo stato ha la sua direzione verso l'esterno, dacchè esso è un subietto individuale. Il suo rapporto verso gli altri cade perciò nel potere sovrano; a cui perciò solo ed immediatamente si conviene il comandare la forza armata, d'intrattenere delle relazioni cogli altri stati per mezzo degli ambasciadori, e di conchiudere la pace e la guerra e gli altri trattati.

Quasi in tutte le terre Europee è affidato all'individuale sommità cioè a dire al sovrano potere regolare gli esterni rapporti. Ove havvi un governo costituzionale, può ventilarsi la dimanda, se mai la guerra o la pace non dovesse essere conchiusa dalle camere, o se in ogni caso non dovessero esse avere dell'influenza, specialmente per tutto quanto riguarda i mezzi di quella. In Inghilterra per esempio non può intraprendersi alcuna guerra, che non fosse popolare. Ma ove si opinasse, che i principi ed i gabinetti sieno più soggetti alle passioni che le camere, e che perciò dovesse rimettersi all'arbitrio di queste la decisione sulla guerra e sulla pace, sarebbe a rispondere, che sovente intere nazioni sono più entusiasmate e soggette a passioni che i loro principi. Più volte in Inghilterra l'intero popolo era concitato alla guerra, ed obbligava in qualche modo i suoi ministri ad intraprenderla. La popolarità di Pitt derivò appunto da questo, ch'egli seppe por mano a quello che l'intera nazione voleva. Non fu che tardi, che la fredda riflessione

dette luogo alla coscienza, che la guerra era inutile e non necessaria, e ch' essa era intrapresa senza contare sui mezzi di menarla innanzi. Oltre di ciò lo stato non è solamente con un altro solo in rapporti, ma con molti; e lo svolgimento delle relazioni è talmente delicato, ch' esse possono essere solamente trattate da quello, che forma la sommità di esso.

L' ESTERNO DRITTO DELLO STATO

CCXCI

L' esterno dritto dello stato procede dalle relazioni degli stati indipendenti: tutto quanto è in questi in se e per se prende la forma del dovere, e giacchè essa è reale si poggia sulle differenti sovrane volontà.

Gli stati non sono private persone, ma compiute indipendenti totalità in se, e le loro relazioni sono ben altra cosa, che una semplice moralità o dritto privato. Sovente si è preteso che gli stati esistessero moralmente, o si regolassero con dritti privati, ma delle private persone ha luogo, ch' esse hanno sopra di loro un giudizio, il quale realizza tutto quanto è dritto in se. Anche le relazioni dello stato debbono essere giuridiche, ma nel mondo tutto quanto è in se e per se esistente dee avere anche una forza. Giacchè dunque non havvi alcun potere, il quale decidesse sugli stati, ciocchè è di dritto, e che realizzasse una tale decisione, così tali relazioni rimangono sempre un semplice dovere. I rapporti di essi provengono da stati indipendenti, i quali stipulano fra di loro, e si poggiano su queste stipulazioni.

CCXCII

Il popolo come stato è lo spirito nella sua sostanziale ragionevolezza, ed immediata realtà; da ciò la sua assoluta potenza in terra: ogni stato ha in conseguenza di rincontro agli altri una sovrana indipendenza. Di essere tale per gli altri, cioè di essere da quelli riconosciuto, è il suo primo assoluto dritto. Ma un tal dritto è astratto, come ancora l' esigenza d' un tale riconoscimento è egualmente astratto: se esso fosse nel fatto esistente in se e per se, ciò dipende dal suo svolgimento, costituzione e condizione, ed il riconoscimento, come identità di entrambi i momenti si poggia sull' intenzione e sulla volontà degli altri.

Per quanto poco un individuo è una reale persona senza relazione verso le altre, tanto meno è lo stato un reale individuo senza rapporto cogli altri stati. La legittimità d'uno stato, o piuttosto, in quanto esso è diretto verso l' estero, del suo sovrano potere, è da una parte un rapporto, che riguarda dell' intutto l' interno (uno stato non dee immischiarsi nell' interne relazioni degli altri), dall' altra parte essa è compiuta dal riconoscimento degli altri stati. Ma questo addimanda una garenzia, cioè che uno stato riconosca da sua parte quelli, da cui esso è riconosciuto, cioè che li rispetta nella loro indipendenza, e perciò non può esser loro indifferente ciocchè avviene nel suo interno: d' un popolo nomade, o generalmente d' un tale, il quale rattrovisi ad un basso grado di coltura, può ventilarsi la dimanda, sino a che punto potrà esso essere considerato come uno stato. Un religioso riguardo (come per esempio una volta per il popolo Giudeo, o Maomettano) potrà accagionare una più grande opposizione, la quale non lasci avverarsi l' universale identità, che risulta dal riconoscimento.

Quando Napoleone avanti la pace di Campoformio diceva « La repubblica francese non ha bisogno di alcun riconoscimento,

ad essa tanto poco fa bisogno d' essere riconosciuta, per quanto torni necessario al sole » in tali parole niente altro si contiene che la forza dell' esistenza, che già apporta con se la sicurezza del riconoscimento, senza che fosse pronunziato.

CCXCIII

L' immediata realtà in cui sono gli stati gli uni verso gli altri, si scomparte in moltiplici rapporti, la cui determinazione procede dallo scambievole indipendente arbitrio, e prende dai contratti un'astratta natura. La materia di tali contratti è ancora d'una infinita spartita moltiplicità, come nella cittadina società, in cui gl'individui secondo i più semplici rapporti sono in una scambievole dipendenza, mentre gli stati indipendenti formano un tutto, che basta a se stesso.

CCXCIV

Il principio del dritto dei popoli, come dell' universale dritto che dee essere imperativo per essi a differenza del particolare tenore del positivo trattato, si è, che i trattati, sui quali si poggiano le obbligazioni degli stati, dovessero essere mantenuti. Mentre i loro rapporti elevano a principio la loro sovranità, così essi in uno stato naturale sono in opposizione; i loro dritti non sono costituiti in una forza a loro superiore, ma hanno realtà nelle loro particolari volontà.

Una tale universale determinazione rimane sempre un dovere, e la loro esterna condizione non è che lo scambio di rapporti conformi ai trattati e dell' annullamento di essi.

Non havvi alcun pretore, alcun giudice o mediatore supremo fra gli stati, e questi si rapportano gli uni verso gli altri in un modo arbitrario, cioè secondo la particolare volontà. La Kantiana opinione d'un' eterna pace per mezzo d'una alleanza degli stati, che

decidesse ciascuna contesa, e come forza riconosciuta dai singoli stati componesse ciascuna disarmonia, e rendesse quindi impossibile la decisione colle guerre, presuppone l'armonia degli stati, la quale fosse fondata su ragioni e rapporti morali e religiosi, ma in generale sulle particolari e sovrane volontà, e quindi abbandonata all'arbitrio.

CCXCV

Le contese degli stati, quando le particolari volontà fra loro non si accordano, possono essere decise solamente colla guerra. Ma quali sieno le violazioni, le quali facili ad avvenire stante la grande estensione della sfera ed i moltiplici rapporti de' cittadini degli stati, sieno da riguardarsi come una determinata infrazione dei trattati o del riconoscimento e dell' onore, ciò non è possibile determinare, mentre uno stato può riporre la sua infinita determinazione, ed il suo onore in ciascuno dei suoi individui, e più sarebbe disposto ad una tale sensibilità, quanto più una potente individualità per una lunga interna pace è spinta a cercarsi ed a formarsi una causa di attività verso l' estero.

Oltrechè lo stato come spirituale facilmente non si arresta alla semplice realtà della violazione, ma procede fino a rappresentarsi un pericolo minacciato da un altro stato, così comincia a ponderare la maggiore o minore verosimiglianza, e le intenzioni come mezzo della discordia.

Giacchè gli stati nei loro rapporti d'indipendenza sono gli uni verso gli altri come particolari volontà, e su ciò si fonda la validità dei trattati, e la particolare volontà dell'intero forma nel suo svolgimento in generale il suo bene, perciò questa è la più alta legge nelle sue relazioni verso gli altri, tanto più che l'idea dello stato consiste appunto nell'annullare qualunque contradizione

fra il dritto come astratta libertà ed il ben' essere, ed il primo riconoscimento degli stati li riguarda come un tutto concreto.

CCXCVI

Il sostanziale ben' essere dello stato si ripone nei suoi determinati interessi e condizioni e nelle proprie esterne circostanze, che si connettono ai particolari rapporti dei trattati: il governo è perciò una particolare saviezza, e non una universale provvidenza: come ancora lo scopo dei rapporti cogli altri stati ed il principio della giustizia della guerra e dei trattati non è un universale filantropico pensiero, ma un vero parziale o minacciato bene nella sua determinata particolarità.

Si è molto parlato un tempo sulla contradizione fra la politica e la morale, e si è preteso, che la prima fosse conforme alla seconda. Qui vuolsi solamente osservare in generale, che il bene dello stato ha una ben'altra giustificazione che quello dell' individuo, e che la morale sostanza, lo stato ha la sua esistenza, cioè a dire il suo dritto in qualche cosa non astratta ma concreta, e che solamente una tale concreta esistenza può formare il principio della sua condotta e del suo comportare e non uno degli universali pensieri contenuti nei morali comandamenti. L'opinione delle presupposte ingiustizie che scaturiscono da questa egualmente presupposta contradizione fra la politica e la morale, si fonda ancora sulle parziali opinioni, sulla moralità, sulla natura degli stati e dei suoi rapporti coll'elemento morale.

CCXCVII

Da ciò che gli stati si riconoscono come tali scambievolmente, rimane anche in guerra, tempo di mancanza di dritto, di violenza, di arbitrio, un legame, per cui essi valgono come per se ed in se esistenti, sicchè la guerra è considerata come un'av-

venimento di passaggio. Essa contiene perciò la publica determinazione, che in essa si contiene la possibilità della pace, sicchè per esempio gli ambasciadori ne sono rispettati, di più che essa non è indirizzata contro le interne istituzioni, le pacifiche famiglie e la privata vita, nè contro le private persone.

Le nuove guerre sono perciò più umanamente manovrate, e le persona non è in odio contro l'altra. Possono esservi delle personali inimicizie nelle sentinelle, ma nell'armata come tale l'inimicizia è qualche cosa d'indeterminato, che si annulla quasi stante il dovere che ciascuna ha verso l'altra.

CCXCVIII

La scambievole condotta, in guerra (come per esempio in essa vengono fatti dei prigionieri) è ben' altra che i giuridici rapporti d'uno stato verso i sudditi d'un altro in tempo di pace, questi si poggiano sui costumi delle nazioni, e sull'intima universale maniera di comportarsi in tutti i rapporti.

Le europee nazioni formano una famiglia per l'universale principio della loro legislazione, dei loro costumi, della loro educazione, e da ciò si modifica il giuridico comportare dei popoli in un tempo, in cui predomina uno scambio vicendevole di mali. Il rapporto fra stati e stati è vacillante; non vi esiste alcun pretore che su di essi giudicasse: il più alto pretore è solo l'universale spirito in se e per se esistente, lo spirito del mondo.

CCXCIX

Nella relazione degli stati l'uno verso l'altro, mentre essi esistono come particolari, havvi un sempre variabile contrasto d'individuali passioni, interessi, fini, degl'ingegni e delle virtù, di violenza, d'ingiustizie e di vizî, come di tutti gli esterni fenomeni, contrasto, in cui l'intero morale, l'indipendenza dello

stato è esposta al capriccio. I principî degli spiriti dei popoli sono a causa della loro particolarità, in cui essi come individui esistenti hanno la loro obiettiva realtà e coscienza, in generale limitati, ed il loro destino e fatti nei rapporti dell'uno verso l'altro sono l'apparente dialettica del finito di questi spiriti, dai quali risulta l'universale spirito, lo spirito del mondo come illimitato, ed è esso, che si eleva a giudice ed esercita il suo dritto, cioè il dritto più alto in essi, nella storia del mondo.

LA STORIA DEL MONDO

CCC

L' elemento dell' esistenza dello spirito universale, che nell'arte è intuizione ed imaginazione, nella religione sentimento e rappresentanza, nella filosofia il puro libero pensiero, è nella storia del mondo la spirituale realtà nella sua compiuta interna ed esterna sfera. Essa è un giudice sovrano, mentre nella sua universalità in se e per se esistente il particolare, i penati, la cittadina società e gli spiriti dei popoli nella loro svariata realtà sono solamente un ideale, ed il movimento dello spirito in questo elemento consiste nel rappresentarsi una tanta realtà.

CCCI

La storia del mondo è inoltre non un semplice giudice della sua potenza, cioè a dire l'astratta ed irragionevole necessità d'un cieco destino, ma giacchè essa è la ragione in se e per se, e la sua esistenza nello spirito è conoscenza, essa è solamente un necessario svolgimento dell' idea, dei momenti della ragione, e

perciò della sua coscienza e della sua libertà, il processo e la realtà dello spirito universale.

CCCII

La storia dello spirito è un suo fatto, mentre esso è solo quello ch'esegue, ed il suo fatto nel porsi come spirito ad obietto della sua coscienza, di comprendere se stesso nel suo svolgimento. Una tale comprensione è sua essenza e principio, ed il compimento di essa è la sua manifestazione ed il suo passaggio. Lo spirito nella sua astrazione, che comprende se stesso nella sua comprensione, e che dalla sua manifestazione ritorna in se è lo spirito in un grado più alto di quello che egli fosse nel suo primo comprendersi.

Qui cade in acconcio ventilare la dimanda sulla perfettibilità e l'educazione dell'umana famiglia. Coloro i quali hanno affermata una tale perfettibilità hanno sospettato qualche cosa sulla natura dello spirito, sulla legge del suo essere, e d'una sua forma più nobile, mentre egli comprende ciocchè è. Ma per coloro, i quali rigettano un tale pensiero, è rimasta una vuota parola, come ancora l'istoria un leggiero trastullo di capricciosi così detti solamente umani sforzi e passioni. Quand'anche essi nell'espressione di provvidenza e di piani della provvidenza ritenessero la fede d'una legge più alta, ciò non è che una incompiuta opinione, mentr'essi dichiarano espressamente, che i consigli della provvidenza tornano loro impossibili a pensare ed a comprendere.

CCCIII

Gli stati, i popoli e gl'individui in un tale svolgimento dello spirito del mondo si poggiano sul loro particolare determinato principio, che ha la sua successione e realtà nella loro costituzio-

ne e nell'intera sfera delle loro condizioni di cui hanno coscienza, e da i cui interessi essi sono preoccupati, essi sono ancora inconsapevoli istrumenti e partecipi d'un tale suo intimo svolgersi; le sue forme passano, ma lo spirito in se e per se esistente si prepara a mantenere il suo passaggio a delle prossime ma più elevate forme.

Giustizia e virtù, ingiustizia, violenza e vizio, ingegno e fatti di esso, le piccole e le grandi passioni, innocenza e colpa, eccellenza della vita publica e privata, indipendenza, felicità ed infelicità degli stati e degl'individui hanno nella sfera della coscienziosa realtà la loro determinata espressione e merito, e rattrovano colà il loro giudizio, e la loro benchè imperfetta giustizia. La storia del mondo è indipendente da tali punti di veduta, in essa quel necessario momento dell' idea dello spirito del mondo, che è uno dei gradi della sua manifestazione ottiene il suo assoluto dritto, e da esso il popolo vivente ed i suoi fatti ripetono il loro compimento, felicità e gloria.

CCCIV

Giacchè la storia è apparenza dello spirito nella forma del fatto, e dell'immediata naturale realtà, così i gradi dello svolgimento esistono come immediati naturali principî, e questi perchè naturali sono come una moltiplicità l'uno diverso dall'altro, ma in tal modo che a ciascun popolo conviene uno di essi, e forma la sua geografica, ed antropologica esistenza.

Al popolo, che conviene un tale momento come naturale principio è affidato lo svolgimento di esso nel processo della progressiva coscienza dello spirito del mondo. Un tal popolo è nella storia del mondo, per una tal'epoca, esso può esistere in quella epoca solamente una volta, una solo volta può essere in quella predominante. Contro un tale suo assolulo dritto, cioè di rappresentare il presente grado dello spirito del mondo, gli

spiriti degli altri popoli mancano di dritto, ed essi, giacchè la loro epoca è passata, più non contano nella storia del mondo.

La speciale storia d'un popolo contiene in parte lo svolgimento del suo principio della sua primitiva rozza condizione fino alla sua floridezza, in cui esso elevatosi ad una libera morale coscienza si connette alla storia universale, in parte ancora il periodo della sua decadenza e corruzione, mentre si distingue in esso l'origine d'un più alto principio come negazione del suo proprio. Da ciò si rileva il passaggio dello spirito in quel principio e della storia del mondo in un altro popolo, un periodo, in cui un tal popolo ha perduto il suo interesse, la sua vita e la sua floridezza, forse perde la sua indipendenza, facilmente si protrae come stato particolare, o s'intreccia con una sfera di altri stati, e si dibatte a caso fra moltiplici interni tentativi, e fra esterne lutte.

CCCV

Alla sommità di tutte le azioni come ancora di quelle della storia stanno gl'individui, come subiettività sostanziali ed operanti: ciò a loro si nasconde, nè è loro obietto, nè scopo: che anzi essi non riscuotono gloria e gratitudine dai loro contemporanei, nè dalla publica opinione della posterità, ma essi come astratta subiettività prendono da questa opinione solamente la loro parte, cioè una fama immortale.

Un popolo non costituisce uno stato, ed il passaggio d'una famiglia, d'un'orda d'una stirpe e di una moltitudine alla condizione di stato acchiude la realizzazione dell'idea in esso. Senza una tale forma esso è difettoso come morale sostanza, manca di obiettività, e non ha nelle leggi, come pensate determinazioni un'universale e predominante esistenza per se e per gli altri, e perciò non è riconosciuto: la sua indipendenza senza

un' obiettiva legislazione, e solamente astratta come necessità, non è sovranità.

Anche nelle più communi opinioni non si considera la vita patriarcale come una costituzione, nè un popolo in una tale condizione uno stato, nè la sua indipendenza come sovranità. Perciò pria del cominciamento della vera storia havvi da una parte la stupida indifferente innocenza, dall'altra il coraggio dell'astratta lutta, del riconoscimento e della vendetta.

CCCVI

Le legislative determinazioni, e le obiettive istituzioni sul matrimonio e sull' agricoltura, sono l' effetto dell' assoluto dritto dell' idea, sia che si manifesti nella sua realtà come legislazione o beneficio di Dio, o come violenza ed ingiustizia; un tal dritto è il dritto degli eroi per la formazione degli stati.

Per l'istessa determinazione avviene, che civilizzate nazioni trattano e considerano le altre, le quali stanno addietro nei sostanziali momenti dello stato, come barbare colla coscienza d'un dritto ineguale, e la loro indipendenza, come qualche cosa di astratto. Le guerre e le contese che hanno luogo per tali rapporti, e per il riconoscimento danno loro un' espressione nella storia.

CCCVII

Le concrete idee, gli spiriti dei popoli hanno la loro verità e determinazione nella concreta idea, giacchè essa è l'assoluto universale, nello spirito del mondo, avanti al cui trono essi stanno come ministri della sua realtà, come testimoni, e spettatori della sua eccellenza. Giacchè esso è spirito, ed il movimento della sua attività consiste solamente nel conoscere se stesso come assoluto, e deve sciogliere la sua coscienza dalla forma na-

turale e primitiva, e riflettersi in se stesso, perciò i principî delle forme di questa coscienza nel processo d' un tale svolgimento, i regni della storia sono quattro.

Nel primo come immediata manifestazione ha esso a suo principio la forma del sustanziale spirito, come identità, in cui l' individualità s' avviluppa in se stessa e rimane illegittimata.

Il secondo principio è la conoscenza d'un tale sustanziale spirito, sicchè essa è il positivo tenore, e l' esecuzione di esso n' è la forma viva, la bella morale individualità.

Il terzo è il riflettersi dello spirito conoscente nell' astratta universalità, e quindi acchiude un' infinita contradizione contro la di sopra apportata obiettività dello spirito.

Il principio della quarta forma consiste nell' annullare una tale contraddizione dello spirito, nel riporre la sua verità e concreta essenza nel suo intimo, nel conciliarsi coll' obiettività, e giacchè questo è lo spirito, che dall' infinita contradizione si riflette nella sua sostanza, esso è che forma e conosce questa sua verità come pensiero e come il mondo della sua legittima realtà.

Secondo questi quattro principî quattro sono l' epoche della storia, l' orientale, la greca, la romana e la germanica.

IL MONDO ORIENTALE

CCCVIII

Questa prima epoca è la patriarcale, a se stessa limitata; sostanziale intuizione del mondo, il cui terreno governo è teocrazia, il principe un alto sacerdote, e Dio stesso, la costituzione e la legislazione dello stato è la religione, come ancora i religiosi e morali comandamenti o meglio abitudini formano le leggi dello stato e del dritto. Nell' eccellenza di questo intero l' individuale personalità manca al tutto di dritto, l' esterna natura è immmediatamente divina o un ornamento divino, e la storia della realtà una poesia. Le svolte differenze nelle differenti sfere dei costumi, del governo e dello stato, in luogo delle leggi non sono che cerimonie del pregiudizio, gravose e superficiali, arbitrî del personale potere, e dispotismo, e la partizione in corporazioni non è che stabili naturali caste. Lo stato orientale è perciò solamente vivo nel suo movimento, che, procede verso l'estero, giacchè non può aver luogo al di dentro, ed addiviene compiuta distrazione e rovina. L'interno riposo è una privata vita, ed un rilasciarsi nella debolezza e dissoluzione.

Il momento dello spiritualismo ancor sostanziale e naturale nell' educazione dello stato, che come forma costituisce nella storia di ciascuno stato l' assoluto punto di passaggio, è rilevato ed è provato storicamente negli stati particolari con profondo sentimento e dottrina nello scritto « sulla Decadenza dello stato naturale » (Berlino); e per esso viene agevolata la via per un ragionevole trattato della storia dei governi, e della storia in generale. Per esso ancora il principio della subiettività e della sentita libertà si pone nella nazione germanica: ma un tale

trattato procede ed è solamente protratto fino alla decadenza degli stati naturali, in cui esso principio si manifesta in parte come un irrequieto movimento, quindi come umano arbitrio, e corruzione, parte nella sua forma particolare come sentimento, e non è svolto fino all' obiettività della sentita sostanza, fino ad un legittimo organismo.

IL MONDO GRECO

CCCIX

Questo ha in se la sostanziale unità del finito e dell' infinito, ma su basi poggiate su misteriose e mute memorie, e sulle spelonche e sulle imagini della tradizione, le quali rilevate ai giorni della scienza, e dagli spiriti l' uno dall' altro differenti ad individuale spiritualismo vengono armonizzate e ravvivate a bellezza ed a libera vivace moralità. In una tale determinazione si rileva il principio della personale individualità, non in se stesso limitato, ma rattenuto nella sua ideale unità: perciò l'intero si divide in parte in una sfera di particolari spiriti del popolo, in parte l'ultima decisione della volontà non si ripone nella subiettività della coscienza in se e per se esistente, ma in una potenza, la quale poggia al di sopra ed è esterna ad essa, e dall'altra parte il lato che va connesso ai bisogni non è preso nella sua libertà, ma condannato ad uno stato di schiavitù.

IL MONDO ROMANO

CCCX

In quest'epoca la differenza addiviene infinita partizione della vita morale negli estremi della personale privata coscienza e dell'astratto universale. L'opposizione, che si scorge fra l'aristocrazia ed il principio della libera personalità nella forma democratica si svolge a pregiudizio, al rispetto d'un freddo ambizioso potere, alla corruzione della plebe, e la risoluzione dell'intero finisce coll' universale infelicità e colla morte della vita morale, in cui l'individualità dei popoli sono spente nell'unità d'un Panteon, tutti gl' individui sono ridotti a private persone con eguaglianza di dritti, che possono essere solamente contenuti da un astratto immensamente dispotico arbitrio.

IL MONDO GERMANICO

CCCXI

In questa nullità del suo mondo interno ed esterno e nell'infinito dolore, che forma il carattere del popolo d'Israele, lo spirito spinto agli estremi della sua assoluta negazione si appiglia all' infinito positivo del suo intimo, all' unità della divina e dell' umana natura, alla identificazione dell' obiettiva verità e libertà nell' interna subiettiva coscienza, ed è questo che costituisce il principio ch'era dato di svolgere ai popoli germanici.

L'intimità del principio, che astratto ancora esiste come sentimento e credenza, amore e speranza, soluzione ed identità d'ogni contraddizione, svolge il suo tenore, lo eleva a realtà ed

a sentita ragione, in un regno terreno e libero in se stesso dal sentimento e dalla fede, mentre queste nelle loro subiettività sono proprie del rozzo arbitrio e delle barbarie dei costumi, in un mondo e regno intellettuale, il cui tenore trovasi pure in quello ma come avviluppato in rozze imagini, e come forza spirituale si comporta verso il reale sentimento come non libero, terribile potere.

Giacchè nella lutta di questi regni differenti, ma che pure mettono capo nell' unità dell' idea, lo spirituale si abbassa dall' esistenza del suo cielo al mondo terreno e nella realtà e rappresentanza, il terreno al contrario eleva la sua astratta esistenza al pensiero ed al principio ragionevole di essenza e di conoscenza ed alla ragione del dritto e della legge, perciò ogni opposizione fra loro si perde al tutto in una forma indistinguibile, il mondo presente dismette la sua rozzezza, ed illegittimo arbitrio, e la verità si abbassa e depone il suo dispotico potere, sicchè la vera identità addiviene obiettiva: essa forma lo stato ad imagine ed a realtà della ragione, in cui la coscienza rattrova la realtà della sua sostanziale conoscenza e volere in uno svolto organismo, la religione il sentimento e la rappresentanza della sua verità, come ideale essenza, e la scienza rattrova la libera pensata conoscenza di questa verità come unità che si manifesta e si compie nello stato nella natura e nel mondo ideale.

FINE

INDICE

ERRORI					CORREZIONI
spirito	pag.	41	lin.	29	sparito
procede	»	69	»	15	precede
questa	»	86	»	24	questo
identità	»	111	»	20	identica
cum petentiae	»	159	»	1	competentiae

